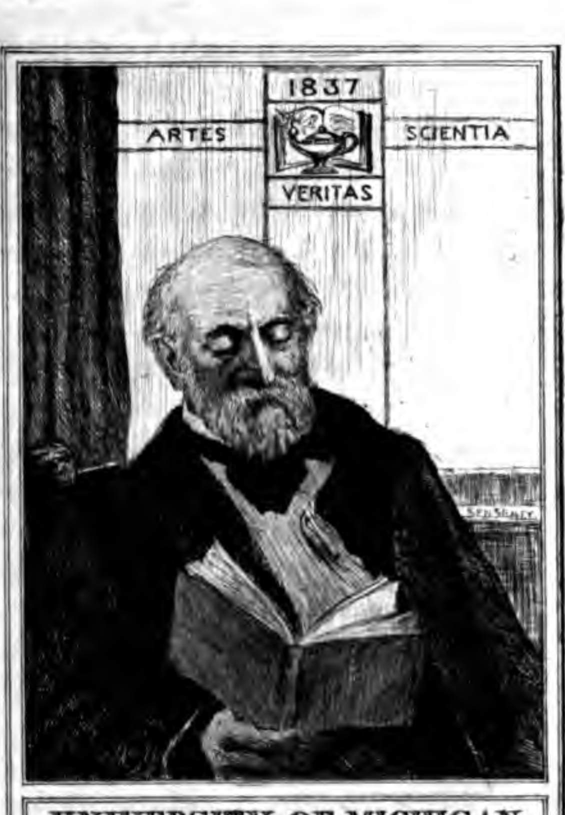



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS

Viguard

[redacted]

HISTOIRE PHILOSOPHIQUE

DE

L'ACADÉMIE DE PRUSSE.

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

ESSAIS SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME, 1 vol. in-8° (*épuisé*).

JORDANO BRUNO, 2 vol. in-8°.

HUET, ÉVÊQUE D'AVRANCHES, OU LE SCEPTICISME THÉOLOGIQUE, 1 vol. in-8°.

DE BERNARDINO TELESIO, 1 vol. in-8°.

IMPRIMERIE DE MARC DUCLOUX ET COMP.
rue Saint-Benoit, 7.

HISTOIRE PHILOSOPHIQUE

DE

L'ACADÉMIE DE PRUSSE

DEPUIS LEIBNIZ JUSQU'A SCHELLING,

PARTICULIÈREMENT SOUS FRÉDÉRIC-LE-GRAND,

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS.

L'Éclectisme est la seule secte, ou non-secte, qui doive respirer dans une Académie.

MÉRIAN.

Cette Académie s'est toujours préservée de la contagion des systèmes, par l'esprit d'indépendance et d'examen, par cet esprit philosophique qui est plus précieux que la philosophie elle-même.

FRÉDÉRIC ANCILLON.

TOME SECOND.

PARIS,

LIBRAIRIE DE MARC DUCLOUX,

RUE TRONCHET, 2.

1851.

Vignaud. Lib.

HISTOIRE PHILOSOPHIQUE

DE

L'ACADÉMIE DE PRUSSE.

LIVRE SIXIÈME.

BÉGUELIN, MÉRIAN ET SULZER.

—

CHAPITRE PREMIER.

BÉGUELIN.

Sa vie. — Son caractère. — Sa méthode philosophique. — Analyse de ses principaux mémoires de philosophie : *Des premiers principes de la métaphysique ; Essai d'une conciliation de Leibniz avec Newton ; Recherches sur les unités de nature ; Essai sur les justes bornes qu'on doit assigner aux spéculations métaphysiques ; Réflexions sur les plaisirs et les peines de la vie.* — Traits distinctifs et tendance dominante de ses travaux.

Nicolas de Béguelin naquit à la même époque que Vattel, son grand ami, le 25 juin 1714, à Courtlari, près de Bienne, où son père, savant légiste, possédait une terre. Ce fut à Bâle, auprès des Bernoulli, qu'il étudia la jurisprudence par devoir, et les mathématiques par goût. En 1735 il se rendit à Wetzlar, alors ville libre et impériale, pour se familiariser, sous la direction du célèbre Schérer, avec la pratique usitée à cette Chambre antique dont les princes de l'Empire reconnaissaient encore la juridiction suprême. Sur la recommandation de Vattel, ce Grotius de Neufchâtel, Frédéric II nomma Béguelin d'abord secrétaire de légation à Dresde ; puis, précepteur du prince

royal, son neveu. Dès 1747, à peine âgé de trente-deux ans, il fut agrégé à l'Académie, particulièrement appuyé par Wolf, selon lequel « il était bon philosophe, pour le moins aussi bon que M. de Vattel[1]. »

Béguelin fut, après Euler, le premier Suisse reçu à l'Académie. Mais ce n'est qu'en 1750 qu'il commença d'y lire cette suite de dissertations de physique, de mathématiques et de haute spéculation, que d'Alembert regardait avec raison comme marquées au coin de la justesse, de l'exactitude, de la sagacité, et même d'un goût délicat et fin.

Lorsque, pendant la guerre de Sept-ans, la famille royale dut se réfugier à Magdebourg, Béguelin l'y accompagna et revint avec elle à Berlin. L'année qui suivit la paix de Hubertsbourg, il fut enveloppé dans la disgrâce du comte de Borcke, son ami, gouverneur du prince royal. Depuis lors, c'est-à-dire durant vingt ans, il ne vécut plus que pour l'Académie, et que pour sa propre famille qui avait quitté la Suisse pour la Prusse. Nous avons déjà raconté en quelles circonstances la classe de philosophie le proposa pour directeur, et comment deux fois cette proposition si raisonnable fut rejetée par le roi[2]. Frédéric ne revint de ses injustes préventions que vers la fin de sa vie, en augmentant la pension de l'académicien. A l'avénement de Frédéric-Guillaume II, son ancien élève, qui n'avait cessé de le voir fréquemment et parfois en secret, Béguelin fut d'abord nommé directeur,

[1] Vattel, comme chacun sait, a été tour à tour disciple, abréviateur et adversaire de Wolf.

[2] Voyez plus haut, T. I, p. 228-229.

puis anobli et rémunéré par un fief d'une valeur considérable. Cependant il ne devait pas jouir longtemps de son élévation. Il mourut le 3 février 1789, sincèrement pleuré du nouveau monarque qui la veille lui avait fait de longs et touchants adieux, et vivement regretté de ses confrères qui appréciaient en lui « l'heureuse alliance de l'esprit philosophique avec l'esprit mathématique. » En dépit de l'opinion de Frédéric, les académiciens n'aimaient pas seulement chez Béguelin un caractère toujours calme et doux, embelli d'ailleurs du charme de ses traits et d'un air de jeunesse qui semblait immortel ; mais une pensée consciencieuse et solide, souvent profonde, toujours élevée ; enfin, une aimable et riante imagination, conservée jusque sous les glaces de la vieillesse, bien qu'il eût dit de bonne heure, en parlant de lui-même, que *le mot de rêver était équivoque dans la bouche d'un Suisse*[1]. A Berlin on ne lui connaissait qu'une seule faiblesse, celle de cacher son âge à tout le monde.

L'instruction que possédait Béguelin était aussi variée qu'étendue. Après de sérieuses études en littérature, qu'attestent sa traduction française du *Printemps* de Kleist et un poëme intitulé *Wilhelmine ou la révolution de Hollande*, il traita les sujets les plus divers. La classe de physique reçut de lui des travaux approfondis sur la lumière, les couleurs, les ombres colorées, ainsi qu'une longue et utile série d'observations météorologiques, continuées depuis par le célèbre Achard. Il enrichit la classe de mathématiques de recherches fort estimées sur le calcul des probabilités. En 1765, par exemple, l'Académie entendit sur

[1] *Mémoires*, année 1750, p. 451.

les chances de la loterie, après deux mémoires d'Euler et de Jean Bernoulli, un ouvrage de Béguelin où la probabilité était portée à 100, tandis que Bernoulli l'avait fixée à 100 plus 1, Euler à 100 moins 1. On regrette qu'il ait refusé de faire imprimer un très curieux travail sur l'instinct, ce travail où il rendait vraisemblable la supposition que dans tous les ordres d'êtres l'instinct et l'intelligence sont toujours en raison inverse l'un de l'autre : il ne voyait qu'un jeu d'esprit où ses auditeurs avaient applaudi un ensemble d'observations fines et d'heureuses inductions.

Ses mémoires de philosophie, réunis et même abrégés, formeraient plusieurs volumes, assez intéressants pour être relus encore par ceux qui désirent connaître en détail l'état des sciences morales en Allemagne et en Europe, entre 1750 et 1780, depuis Condillac jusqu'à Kant. Ce dont Béguelin s'y montre préoccupé, c'est de concilier Descartes avec Newton, et Locke avec Leibniz : c'est dire qu'il reconnaît deux sources de connaissances, les sens et l'entendement, deux sources également indispensables et nécessairement distinctes. Sa méthode ne saurait donc être que l'observation. « Il faut dans tous les systèmes, dit-il, prendre l'*observation* pour base ; et la *force perceptrice* pour source de toutes les facultés et de toutes les opérations de l'être pensant[1]. » En admettant cette *force perceptrice*, Béguelin se déclare naturellement spiritualiste. S'il s'efforce d'éviter à la fois le scepticisme absolu et l'absolu dogmatisme, il avoue qu'en cas d'option, il préférerait le second au premier.

« Une sage défiance, dit-il, un scepticisme raisonné doivent, sans

[1] Année 1779, p. 332.

doute, présider à toutes les recherches philosophiques; mais ils ne doivent pas les interdire entièrement. L'audacieuse témérité, qui entreprendra de franchir les bornes les plus reculées des connaissances accessibles à l'esprit humain, échouera toujours, il est vrai; mais elle échouera sans inconvénient; peut-être même que dans sa marche elle aura fait des découvertes plus importantes que celle qui faisait l'objet primitif de ses efforts inutiles : au lieu qu'une circonspection outrée resserre nécessairement le champ de nos connnaissances, et nous en dérobe les véritables limites, que les deux flambeaux de la raison et de l'expérience indiqueront toujours, dès qu'on tentera de pénétrer au delà[1]. »

Cette réflexion générale, on la retrouve diversement exprimée et utilement appliquée dans tous les travaux de cet académicien, travaux dont nous allons analyser les principaux, en suivant l'ordre où ils furent publiés.

I. Le mémoire *sur l'art de connaître les pensées d'autrui à l'aide de la métaphysique* (1750), se compose des remarques que Béguelin avait faites sur son élève, le prince royal. En voyant la raison de l'enfant se former, en suivant avec sollicitude les moindres phases de son développement, en apprenant de la sorte à lire dans son esprit, il conçut de quel secours la métaphysique peut devenir pour connaître les hommes. Pénétrer les pensées des autres au moyen de la logique, de la morale, ou même de la physiognomonie, c'était une chose recommandée, quoique souvent peu pratiquée ou peu sûre. La métaphysique, mesurant l'activité intellectuelle et déterminant le nombre d'idées qui traversent l'esprit d'autrui pendant un temps donné, semblait à Béguelin une ressource plus facile, un art moins contestable. A force d'analyser l'homme, tel qu'il se manifeste dans les deux états qui peuvent l'affecter

[1] Année 1766, p. 366.

soit alternativement soit simultanément, c'est-à-dire quand il *raisonne*, ou quand il *rêve*, on parvient à résoudre le problème suivant : « Étant connues la première et la dernière d'une série de pensées liées entre elles d'après les lois du jugement ou de l'imagination, trouver toutes les pensées intermédiaires de cette série dans l'ordre où elles se sont succédé, et par conséquent en déterminer la vitesse par le temps écoulé entre les deux extrêmes ; ou bien, la dernière pensée de la série étant seule donnée, décider laquelle d'entre plusieurs sensations connues l'a fait naître, et trouver toutes les pensées qui ont suivi cette sensation ; ou enfin, connaissant simplement la sensation qui va réveiller l'imagination ou le jugement d'un homme, prévoir la succession des pensées qu'elle y excitera. »

La solution de ce triple problème n'exige pas, selon Béguelin, des vues d'ensemble sur les questions suprêmes en métaphysique, sur l'origine et la filiation, sur le *comment* des choses : elle suppose seulement la connaissance expérimentale des faits généraux, des phénomènes permanents de la conscience, la connaissance pratique des lois les plus manifestes de la sensibilité et de l'entendement, des éléments universels de l'âme humaine. Aussi Béguelin ne s'occupe pas de discuter à fond avec l'idéalisme, ni avec le matérialisme. Et toutefois nous devons noter certaines remarques qu'il sema sur sa route et qui portèrent fruit. « Ces états passifs qui se succèdent dans l'âme » ne suffisent point, à ses yeux, pour acquérir l'art qui l'intéresse ; il faut de plus accorder à « ce qui pense en nous » une activité propre et spontanée. « Chacun peut aisément s'apercevoir, continue-t-il, en obser-

vant ce qui se passe en lui, que l'imagination *ne commence pas toujours immédiatement par une sensation;* souvent elle vient à la suite d'un raisonnement bien distinct, qu'elle interrompt dès que l'âme se relâche tant soit peu de son attention; alors la dernière proposition du raisonnement, présente à l'esprit, tient lieu d'une sensation... Le jugement aussi prend souvent la place de l'imagination, et lui impose silence au milieu de ses rêveries, sans qu'aucune sensation actuelle y intervienne: il suffit que l'imagination rencontre dans sa course une idée intéressante pour que notre attention se réveille, pour que nous commencions à raisonner avec réflexion. » — Ici, d'ailleurs, Béguelin se hâte d'établir une distinction que Kant, ce nous semble, s'est appropriée. « Je crois donc que, pour parler exactement, il faut dire que nos raisonnements et nos rêveries *tirent*, à la vérité, *leur première origine de nos sensations*, ou de l'état passif de l'âme; mais qu'elles *n'en naissent pas toujours immédiatement*[1]. » Trente ans plus tard, dans l'Introduction de la *Critique de la raison pure*, Kant s'énonce ainsi : « Nul doute que toutes nos connaissances ne *commencent avec l'expérience;* car par quoi la faculté de connaître serait-elle sollicitée à s'exercer, si ce n'est par les objets qui frappent nos sens, et qui d'une part produisent en nous des représentations d'eux-mêmes, et de l'autre mettent en mouvement notre activité intellectuelle et l'excitent à comparer ces objets, à les unir ou à les séparer, et à mettre en œuvre la matière grossière des impressions sensibles pour en composer cette connaissance des choses que nous appelons expé-

[1] Page 454.

rience? Nulle connaissance ne précède l'expérience; *toutes commencent avec elle.* » De même que Kant fait une différence entre *commencer avec l'expérience* et *venir de l'expérience*, ou si l'on veut, entre la préposition *avec* et la préposition *de*[1]; ainsi Béguelin distingue, longtemps avant lui, ce qui *tire son origine de la sensation* d'avec ce qui *en naît immédiatement.* Tous les deux se gardent de confondre la matière des idées et leur forme, les matériaux de la connaissance et l'instrument qui les saisit et les façonne. Ce rapport si frappant entre le philosophe de Berlin et celui de Kœnigsberg apparaît, au surplus, dans d'autres endroits de ce mémoire; dans les passages, par exemple, où Béguelin estime froidement la valeur de la métaphysique, « laquelle, dit-il, ne tient pas tout ce qu'elle promet, ne s'attache qu'à la possibilité absolue des choses, et laisse entre la théorie et la pratique tout un abîme à remplir. »

II. Lorsqu'on parcourt les cinq mémoires *sur les premiers principes de la métaphysique* (1755-1768), on est de nouveau tenté de croire que Kant ne les avait pas lus sans profit. Les pages qui ouvrent cette vaste discussion traitent, souvent dans les mêmes termes, le même sujet que les deux célèbres Préfaces de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire, l'indifférence du public contemporain pour les recherches de pure métaphysique ; le défaut de certitude et de progrès solides dans cette science, comparativement à l'évidence et aux conquêtes assurées de la morale, de la logique, des mathématiques surtout; enfin, les moyens à découvrir pour terminer les disputes de

[1] En allemand *mit* et *aus*.

métaphysiciens et pour ouvrir une ère nouvelle aux vrais philosophes. Béguelin avoue qu'à cet égard il n'aperçoit que deux moyens. L'un, c'est que chaque métaphysicien essaye de créer pour soi-même le meilleur système possible, mais renonce à l'ambition de le propager. L'autre consisterait à faire une impartiale revue des principes les plus généraux et les plus connus en métaphysique, une critique sérieuse qui en fixerait les limites et l'étendue. Dans le premier cas, on ne ferait plus de partisans, il est vrai; mais on ne verrait plus la science exposée à d'injustes mépris. Dans le second cas, on ne ferait peut-être plus de grandes découvertes, mais tout le monde pourrait s'appuyer en commun sur quelques points, auxquels les diverses écoles aboutiraient inévitablement : tout système, tout énoncé serait faux, s'il était en contradiction avec certains principes dûment constatés; serait vrai, s'il découlait logiquement de ces principes; serait plus ou moins probable, s'il montrait avec ces mêmes principes plus ou moins d'affinité.

C'est un examen semblable qu'entreprend Béguelin, en discutant les lois que l'école de Leibniz regardait comme fondamentales en métaphysique : le *principe de contradiction* et le *principe de la raison suffisante*. S'il néglige d'analyser le *principe de l'identité,* c'est apparemment parce qu'il le subordonne et l'incorpore au principe de contradiction. Autour de ces deux lois, il range deux ordres de vérités et de certitudes : autour du principe de contradiction, les certitudes absolues, les vérités logiques et mathématiques; autour du principe de la raison suffisante, les certitudes relatives, les vérités physiques et

morales : ici, ce qui est nécessaire ; là, ce qui est réel et possible. Autant le premier de ces principes paraît à Béguelin invincible et par soi-même évident, autant le second lui semble peu susceptible d'une démonstration proprement dite : il ne le croit ni parfaitement fondé dans l'expérience, ni propre à être rangé parmi les axiomes *à priori*. Le principe de la raison suffisante, dit-il, ne peut être démontré, puisqu'il ne se rattache à nul autre principe philosophique ; puisque tous les principes philosophiques en dépendent ; puisque la philosophie, cette science des causes et des raisons, suppose que tout ce qui existe et arrive dans l'univers a des causes et des raisons. Il n'est fondé ni dans l'expérience extérieure, ni dans l'expérience intérieure : l'une ne nous révélant que des faits particuliers et individuels, l'autre ne nous donnant que des perceptions simultanées ou successives, qui contiennent la représentation des choses, mais non la représentation de leur raison suffisante. Il ne saurait être non plus compté parmi les axiomes, tout axiome reposant sur le principe de contradiction ou d'identité. Il n'est pas même une proposition simplement probable, parce que la notion de probabilité présuppose l'idée même d'un suffisant pourquoi.

Après ces développements, où l'on regrette que l'auteur n'ait pas assez respecté l'invariable fond de ce principe, la causalité, et qu'il n'ait pas reconnu combien l'expérience interne le laisse apercevoir à travers la succession des perceptions, Béguelin proteste cependant qu'il n'a pas dessein d'ébranler l'autorité de cette loi. Quelle a donc été son intention ? Il a voulu prouver uniquement que la mé-

taphysique ne jouissait pas d'une évidence égale à celle des mathématiques, et que le dogmatisme des wolfiens avait tort de prétendre à une nécessité rigoureuse, irrésistible, à une sorte de dictature d'argumentation et d'infaillibilité de méthode.

De là vient qu'aussitôt après avoir refusé au principe de la raison suffisante la certitude propre aux sciences exactes, Béguelin s'empresse de lui reconnaître ce qu'il appelle la *certitude philosophique,* une certitude d'*induction.* « Posons comme une hypothèse, dit-il, que ce principe est vrai, et voyons si ce qui en résultera s'accorde avec l'expérience et avec les vérités nécessaires. » Il montre ensuite, de la manière la plus ingénieuse et la plus persuasive, à l'aide de la physique et de la psychologie, que ce principe, en quelque sorte né avec nous, est l'effet naturel d'une induction peut-être incomplète, mais que rien ne tend à affaiblir ; qu'il est, par conséquent, universel, en ce sens qu'il s'applique aux cas qui sont possibles dans le monde soit matériel soit spirituel. Il ne dissimule pas, d'ailleurs, pourquoi il tâche de sauver ce principe : c'est, d'abord, parce que les actions volontaires de l'homme sont toujours précédées d'un motif ; c'est aussi parce que l'univers est visiblement une action de l'Être suprême. Il va jusqu'à revendiquer pour le hasard même une raison suffisante : ne faut-il pas expliquer clairement pourquoi et comment une chose existe fortuitement, et apparaît fortuitement telle qu'elle existe ?

La conclusion de ce second mémoire, c'est que l'universalité du principe de la raison suffisante est à la fois incontestable et conditionnelle ; c'est que, portant sur la

vérité des faits actuels, sur la probabilité des possibles et des contingents, il ne donne qu'une certitude *inductive* et *morale*, cette sorte de certitude que Kant appelait *subjective*. L'universalité du principe de contradiction, marquant ce qui est soit nécessairement vrai soit absolument impossible, et engendrant ainsi une certitude *déductive* et *mathématique*, une certitude *objective*, est, au contraire, inconditionnelle autant qu'incontestable.

Toutefois, Béguelin ne se contente pas de rétablir le principe de la raison suffisante; il examine aussi en détail quel usage on a le droit d'en faire. Ce principe, dit-il, s'applique de deux manières : en remontant de l'effet connu à sa cause inconnue; en descendant d'une cause incontestée à l'effet qu'elle doit produire. Le premier genre d'usage est aussi sûr que le principe même, et se prête à son tour à deux emplois infiniment précieux : non-seulement il nous met en état de reconnaître l'existence de Dieu; mais il nous garantit la possibilité d'une saine philosophie, c'est-à-dire d'une sage explication des mystères du monde et matériel et moral. Mais il nous assure particulièrement de la réalité des corps, si fortement attaquée par l'idéalisme du siècle. Nos perceptions, en effet, peut-on répondre aux partisans de Berkeley, sont précisément telles qu'elles seraient, s'il y avait des corps perceptibles; et vous ne sauriez assigner une raison suffisante à ces perceptions, si les corps qu'elles représentent n'existaient réellement!

Au sujet du second mode d'application, qui consiste à passer de la cause à l'effet, Béguelin fait remarquer avec justesse qu'il ne faut jamais oublier de quelle manière et

quand un esprit sensé se sert du principe en question : c'est en observant que les choses semblables existent dans les mêmes circonstances, c'est en appelant *effet* ces choses mêmes, et *cause* ces circonstances ; c'est en pouvant affirmer que cette réunion de circonstances renferme la raison d'être et le caractère distinctif de l'effet. D'où il résulte que nous n'avons droit d'assigner à une cause l'effet qu'elle devra produire, qu'après avoir reconnu par l'expérience que cette cause suffit pour produire l'effet indiqué, et qu'elle l'a toujours produit.

S'il y a deux procédés positifs pour appliquer le principe du suffisant pourquoi, il est aussi deux modes négatifs, qui sont deux sources inépuisables de sophismes. Le premier a lieu chaque fois que, ne trouvant point de causes capables de contenir la raison d'un événement, nous nions l'existence de l'événement même. Le second est mis en œuvre lorsque, n'apercevant pas l'effet qui a coutume de suivre une cause, nous concluons que la cause n'existe pas.

Un usage encore plus spécial du principe de la raison suffisante se fait pour la supputation des vraisemblances. Ce genre de calcul étant uniquement fondé sur le principe dont il s'agit, est-il surprenant, demande Béguelin, que les mathématiciens se divisent quant à la solution des problèmes de probabilité? Non, leurs calculs peuvent être arithmétiquement justes, irréprochables, nécessaires; tandis que la nature du sujet auquel ils les appliquent est variable, et par conséquent contingente. La *possibilité* d'un événement doit donc avant tout être distinguée de sa *probabilité*. Toute combinaison qui n'im-

plique pas contradiction est possible, mais la simple possibilité ne suffit pas pour donner l'existence à un événement; il faut en outre qu'il y ait une raison qui détermine l'événement à être plutôt celui qu'il est, qu'un des autres également possibles : et c'est ici que commence la probabilité. Cette première distinction autorise à discerner aussi la probabilité, d'une part de la *nécessité*, d'autre part de l'*actualité*. Chacune de ces trois choses a sa raison suffisante, mais chacune de ces raisons porte un caractère particulier. La raison suffisante de la nécessité d'un événement, c'est l'impossibilité de l'événement contraire : s'il n'y a que des billets noirs dans la roue de la fortune, il est nécessaire que le billet sortant soit noir. La raison suffisante de la probabilité d'un événement, c'est la prépondérance des raisons de s'attendre à cet événement sur la raison de s'attendre à l'événement contraire : s'il y a dans la roue quatre-vingt-dix-neuf billets blancs et un seul billet noir, il y a quatre-vingt-dix-neuf raisons contre une de s'attendre que le billet tiré au hasard soit blanc. La raison suffisante de l'actualité d'un événement, c'est le concours présent des causes physiques et mécaniques, capables d'amener cet événement. Or, comme on suppose non-seulement que l'existence de ce concours de causes ne dépend pas de notre volonté, mais de plus que nous ne saurions le démêler lors même qu'il existe; il est évident que nous ne connaissons pas la raison suffisante d'un événement qu'on appelle fortuit; et qu'il peut, par conséquent, être contraire à celui que nous avions une raison suffisante de regarder comme le plus probable. Mais il est évident aussi que l'opposition entre

l'événement et le calcul qui l'annonçait, n'affaiblit point la solidité des principes mêmes du calcul. Ces principes ne servent et ne conduisent qu'à déterminer quel est l'événement le plus probable, indépendamment des causes imperceptibles, physiques et mécaniques, qui doivent concourir à décider son existence.

Tel est l'objet du quatrième mémoire. Dans le cinquième Béguelin considère l'usage du principe de la raison suffisante par rapport aux lois générales de la mécanique. De même qu'il avait d'abord pris la défense de Leibniz contre ceux qu'il appelait ses disciples infidèles, les wolfiens, en disant qu'ils avaient représenté comme une source de vérités nécessaires ce que Leibniz avait regardé comme une source de vérités contingentes ; de même il tente ici de justifier l'auteur de la *Théodicée* contre d'Alembert[1]. Il prouve en physicien que les règles du mouvement et de l'équilibre ne sont pas d'une nature rigoureusement absolue, et que le Créateur eût pu en donner qui fussent toutes différentes de celles que nous voyons établies. Il envisage ces règles uniquement comme un ordre supérieur de faits généraux mais contingents, et se rappelle ce mot de Descartes : la géométrie elle-même n'est infaillible que parce que Dieu l'a voulu.

III. Le mémoire *sur l'éternité du monde* (1762) est une sorte d'appendice aux travaux qui ont pour objet le principe de la raison suffisante. Béguelin n'y songe pas à demander si l'univers existe par lui-même, en vertu d'une nécessité intrinsèque, ou s'il a un auteur libre. La contingence du monde et sa dépendance d'un être intelligent

[1] Comparez Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 345-349.

lui semblent incontestables; et il craindrait de répéter ce que personne ne peut ignorer. Ce qui l'intéresse, c'est, comme Kant s'exprima depuis, l'*antinomie* suivante : « Dieu a-t-il créé l'univers de toute éternité, ou ce monde n'existe-t-il que depuis quelques milliers d'années? Le plus ancien des écrits qui contiennent les vérités révélées atteste positivement la nouveauté du monde : la raison abandonnée à elle seule semble tenir pour l'existence éternelle..... Ces deux propositions paraissent contradictoires dans les termes, continue Béguelin, mais au fond elles peuvent signifier la même chose, et n'avoir rien qui ne se concilie parfaitement. » Et voici comment : Le monde a réellement existé de toute éternité, parce qu'il a existé aussi dans l'intelligence et la volonté infinies. Mais l'imperfection de notre esprit nous force de considérer l'une après l'autre deux choses qui de leur nature sont coexistantes. Ainsi, à supposer que Dieu n'eût réalisé qu'une partie du plan total de l'univers ; cette partie qui, relativement à la portion supprimée, aurait commencé *dans le temps*, pouvait être produite néanmoins *de toute éternité*, relativement au Créateur.

IV. Le penchant qui porte Béguelin à tenter d'accorder le dogme de la création avec la doctrine de l'éternité du monde, le domine encore plus visiblement dans deux mémoires où il essaye de concilier Leibniz et Newton. Quoique le savant anglais ait dit : *Physique, garde-toi de la métaphysique!* son admirateur ne craint pas de rapprocher la métaphysique de Leibniz de la physique de Newton, en soutenant que l'opposition qui les sépare n'est qu'une contradiction apparente. Il est persuadé qu'on

les unirait, si l'on réussissait à établir une mutuelle harmonie sur deux points essentiels : la nature des corps et leur propriété la plus générale[1], la pesanteur ou l'attraction, d'une part ; et de l'autre, la nature de l'espace et l'existence du vide[2].

« Ces deux puissants génies, dit Béguelin, qui seront pour longtemps la gloire de l'Angleterre et de l'Allemagne, — pour avoir commencé à étudier la nature par des côtés très différents, semblent s'éloigner de plus en plus à mesure qu'ils avancent dans leurs recherches. Newton est amené, par ses méditations sur la marche des corps célestes, à admettre l'immense espace vide ; Leibniz, parvenu à la liaison universelle des êtres, en voit résulter le plein absolu..... Mais s'ils sont arrivés à des conclusions si opposées, ne serait-ce point parce qu'ils s'occupaient de recherches différentes sur les mêmes objets ? Quoique tous deux fussent capables de s'ouvrir toutes les carrières, il paraît que Newton se plaisait à remonter des phénomènes aux premières lois de l'univers physique ; tandis que Leibniz tournait ses vues vers les premières causes du monde intellectuel... Essayons de concilier leurs sentiments sur l'attraction et sur les monades..... S'il est vrai que tous les êtres de l'univers forment ensemble une gradation harmonieuse, s'ils composent une espèce d'échelle où chacun d'eux occupe son propre échelon, la chaîne qui les embrasse tous s'étendra depuis l'être le plus *spirituel,* je veux dire celui qui aura le sentiment le plus distinct de soi-même et de l'univers entier, jusqu'à l'être le plus *matériel,* cet être auquel on ne saurait assigner qu'un sentiment très obscur de soi-même et du reste de l'univers. Ajoutons une seconde proposition à cette première : c'est que tous les êtres qui ont un sentiment quelconque d'eux-mêmes et des autres, ont aussi, par une suite de ce sentiment, un penchant à s'unir aux autres êtres qui leur ressemblent le plus : *similis simili gaudet....* Plus un être est *spirituel,* c'est-à-dire plus le sentiment dont il est doué est distinct, plus aussi son penchant vers les autres sera restreint à un ordre particulier d'êtres. Plus au contraire il est *matériel,* et par conséquent plus sa faculté de sentir est émoussée, plus aussi

[1] Mémoire de l'année 1766.
[2] Mémoire de l'année 1769.

le penchant à s'unir aux autres êtres sera général, indistinct, et embrassera, sans choix ni préférence, toutes les classes d'êtres qui existent dans l'univers. Mais s'il s'étend à tout, chez les êtres qui occupent le bas de l'échelle, il s'étend aussi dans toute sa force vers chaque individu, puisqu'il n'est restreint ni limité par aucune considération tirée de la diverse nature des objets..... Comme c'est proprement de cette classe inférieure des êtres qu'il s'agit ici, c'est à elle qu'il faut appliquer notre théorie, et voir si l'on peut en déduire l'explication des phénomènes généraux de la nature.

« Concevons donc deux masses de matière, continue Béguelin, notre terre et notre lune, par exemple, placées à une distance quelconque l'une de l'autre, et demandons-nous ce qui doit en résulter. Il est clair, premièrement, que chaque être individuel, chaque élément qui entre dans la composition d'une de ces masses, sera distinct de chaque autre élément et qu'il aura sa place à soi. Il est également évident que chaque élément d'un même globe aura un sentiment moins obscur, et s'approchera par conséquent plus intimement de chaque autre élément de ce globe, que de ceux de la planète qui en est éloignée. Il en résulte encore, troisièmement, que tous les éléments d'une même planète tendront vers tous les autres, et qu'ils ne seront en repos que lorsque chacun d'eux se sera rapproché du tout, autant que la loi de l'impénétrabilité et l'équilibre des tendances réciproques le lui auront permis..... Il n'en faut pas davantage pour expliquer tous les phénomènes de la pesanteur particulière. On conçoit sans peine que tout corps, élevé par quelque cause que ce soit au-dessus de la surface de son globe, tendra incessamment à s'en rapprocher par le plus court chemin, c'est-à-dire par la perpendiculaire; et qu'il s'en rapprochera en effet dès qu'il pourra vaincre l'obstacle qui le retient suspendu. »

De ces réflexions plausibles, l'ingénieux médiateur tire la conclusion suivante :

« Newton est conduit par la route des phénomènes aux lois d'une attraction inconcevable à la raison, et qui, montrée de ce côté-là, révolte la philosophie de Leibniz. Celui-ci découvre, par la voie du raisonnement, des êtres simples qui paraissent autant de chimères à l'esprit géométrique du philosophe anglais. Il n'y a cependant que ces monades qui puissent rendre intelligible l'attraction de la matière : comme c'est cette attraction, vérifiée par la course de tous les corps

célestes, qui fournit l'unique preuve palpable de l'existence des monades. On pourrait donc dire que Leibniz, en donnant la solution du problème sur la nature des corps, a trouvé d'avance la cause d'une attraction qu'il ne connaissait pas encore; et que Newton, en découvrant cette gravitation et ses lois, a donné la démonstration physique de l'existence des êtres simples qu'il n'admettait point. »

Passant à la seconde partie de son essai de conciliation, Béguelin applique la même méthode aux deux autres problèmes de cosmologie, qui divisaient l'école de Leibniz et celle de Newton : *L'espace existe-t-il indépendamment des choses créées ? Y a-t-il du vide dans la nature ?* Newton, comme chacun sait, avait affirmé l'une et l'autre proposition, aussi formellement que Leibniz les avait niées. La physique avait fourni des armes au premier, en faveur du vide; le second avait tiré les siennes de la métaphysique, de l'étude des premiers principes et de la liaison des choses. Les arguments des Anglais contre le plein absolu qu'enseignait Leibniz, étaient-ils invincibles? Béguelin ne le pensait pas plus qu'Euler. La plus forte objection matérielle contre la théorie newtonienne du vide, les leibniziens la puisaient dans l'essence de la lumière, envisagée comme une émanation continue, comme une perpétuelle irradiation des corps lumineux. Les objections qu'ils empruntaient à la métaphysique leur semblaient plus puissantes : Si l'espace, disaient-ils, est une relation, la relation des êtres qui existent en même temps, s'il est un rapport de coexistence; l'espace pur, sans contenu, sans habitants, un espace dénué d'êtres qui se tiennent en s'étendant, un espace totalement vide et vacant, est donc inconcevable, est donc impossible et chimérique.

C'est de cette dernière difficulté même que s'empare Béguelin, pour prouver qu'en définissant ainsi l'étendue, les partisans de Leibniz ne s'opposent pas réellement à la notion physique de l'espace pur, ou du vide.

« Qu'il y ait un intervalle sans matière, dit-il, entre Mars, la lune et la terre, ou que cet intervalle soit rempli d'une matière subtile, étrangère à ces planètes: la relation entre ces trois globes, leur manière de coexister ensemble, sera toujours la même; leur distance respective n'en est pas rapprochée ni reculée d'un pouce ; leur situation mutuelle, leurs aspects réciproques n'auront rien dans un cas, que l'on ne retrouve également dans l'autre. Rien n'empêche donc qu'on ne regarde en même temps l'espace comme l'ordre des coexistants, et l'espace pur comme une notion bien réelle... Mais, dira-t-on, s'il n'y avait point de corps, l'ordre des coexistants ne serait rien. Cette conséquence ne me paraît ni juste, si l'on parle de l'existence idéale ou de la simple possibilité ; ni applicable ici, s'il s'agit de l'existence réelle. On demande si l'espace pur existe dans notre monde physique, qui est l'univers des corps; pourquoi donc supposer un univers où il n'y eût point de corps? D'ailleurs, l'idée des corps est possible et réelle avant leur existence actuelle; ainsi la notion de l'espace pur doit également être réelle, quand même il n'y aurait point de corps. Mais la lune et la terre changent à chaque instant leur position mutuelle. Ils ne coexistent plus aujourd'hui comme ils coexistaient hier. Dira-t-on pour cela que l'espace qu'ils occupaient hier soit anéanti aujourd'hui?..... Il n'y a donc point d'inconvénient à dire avec Newton, dans le sens physique et géométrique, que l'espace est un être réel, immobile, susceptible de dimensions ; puis à ajouter, en analysant davantage cette notion, avec Leibniz, que c'est l'ordre des simultanés, la relation de distance, de situation, de connexion, entre des êtres matériels qui existent ou qui peuvent exister à la fois. »

« Mais que dirons-nous, reprend Béguelin, du sentiment de ces grands hommes sur l'*existence du vide?* Si Newton a prouvé qu'il n'est pas possible que les mouvements s'exécutent et se conservent dans le plein absolu, Leibniz n'a pas moins prouvé que la nature ne souffre point de vide, et que son idée même répugne aux lois éternelles de la convenance. En adoptant les deux preuves, il faut néces-

sairement admettre une distinction entre le vide physique et le vide métaphysique ; car deux vérités ne sauraient être en contradiction. Et pourquoi ne pourrait-on pas faire cette distinction ? Elle découle de la nature et de l'objet de l'une et de l'autre science. Qu'est-ce que le vide en physique ? Ce n'est autre chose que l'espace pur dont la notion n'a rien que de très possible, que de très compatible avec la structure du monde matériel. Qu'est-ce, au contraire, que le vide métaphysique ? C'est une lacune, un défaut, une imperfection dans un tout ; c'est l'absence d'une pièce qui pouvait et qui devait entrer dans la construction de la machine ; et c'est là le vide que Leibniz n'avait garde d'admettre..... Leibniz pouvait, au reste, si peu nier l'existence du vide physique, que ce vide est une suite naturelle de son système sur la combinaison des éléments simples. En effet, si l'assemblage de plusieurs monades produit les phénomènes de la matière, la manière de coexister de ces monades doit nécessairement aussi produire les phénomènes du vide physique, ou de l'espace pur. Puisque deux éléments simples ne peuvent ni se confondre ni se toucher, chaque monade doit occuper son lieu à elle, et la distance entre ces lieux ne saurait être que l'espace pur, ou le vide physique, dans le sens le plus rigoureux. Nos deux philosophes ont par conséquent dû l'adopter également ; ils ont de même dû rejeter le vide métaphysique, puisqu'ils reconnaissaient qu'un monde, ouvrage de la sagesse infinie, ne comporte point un tel vide, et que la nature, ou l'exercice continuel des forces actives que Dieu a distribuées dans l'univers, n'y saurait tolérer des lacunes. »

Voilà ce que Béguelin appelle, non sans apparence de raison, « donner un bon sens aux auteurs qui ont éclairé l'esprit humain, et préférer la satisfaction de concilier leurs idées au penchant d'éterniser leurs disputes. »

V. En discutant tour à tour ce que les moralistes de l'époque entendaient par *l'indifférence d'équilibre* et par *le principe du choix* (1770), Béguelin examinait encore une partie importante du système de Leibniz. De ce que les motifs qui communément déterminent l'homme à l'action sont ou le plaisir ou la douleur, Leibniz avait

conclu que l'indifférence d'équilibre était une chimère, qu'il fallait toujours à l'âme pour agir un motif prépondérant, et que le principe du choix était dans tous les cas la représentation d'un plus grand bien. Cette maxime, l'académicien la regarde comme véritable en général, comme applicable à la plupart des mouvements de la volonté ; il lui semble néanmoins que la nature des choses y apporte une certaine restriction. Cette nature exige, en effet, qu'à l'égard de chaque objet de notre choix, parmi mille cas où la volonté opte par des motifs prépondérants, il y ait un cas où la volonté possède autant de raisons pour rejeter cet objet que pour le préférer. Mais ne faut-il pas une détermination volontaire, lorsqu'on se résout à laisser, aussi bien que quand on se décide à prendre une chose qu'on envisageait comme un bien? Or, entre prendre et laisser, point de milieu. Il paraît donc nécessaire d'admettre que dans tous ces cas d'équilibre, la volonté se détermine sans motif prépondérant.

VI. Le mémoire *sur la variabilité des notions morales, attachée à la diversité des systèmes psychologiques* (1774), ne semble d'abord consacré qu'au développement d'une vérité banale, à savoir, que nos doctrines sur les mœurs sont toujours proportionnées à nos idées sur la constitution et la destination de l'âme. Mais, outre que Béguelin y procède avec intérêt et avec érudition, il y recherche jusqu'à quel point on pourrait, d'après un principe incontestable, décider en quoi les idées morales peuvent différer, et en quoi elles doivent être invariablement précisées dans chaque système de psychologie. De là le conseil de séparer les opinions psychologiques qui, selon lui,

n'influent pas sur la morale, comme la métempsycose, d'avec les opinions qui y exercent une action immanquable, comme cette croyance que l'âme, étant le résultat de l'organisation du corps, est corruptible et mortelle. Une comparaison entre Épicure et Platon relativement à la notion de vertu, laquelle diffère chez ces philosophes en intensité comme en extension ; puis, une réfutation du sensualisme, du fatalisme et du scepticisme moral, viennent corroborer cette solide et féconde distinction.

VII. Dans deux autres travaux, *sur les unités de la nature*, Béguelin poursuit de nouveau, en 1778 et 1779, ses vues de conciliation. Ces *unités* qu'il appelle *organisées*, doivent, en effet, sinon prendre la place des *monades*, du moins rendre celles-ci moins odieuses aux newtoniens. Ces *unités organisées*, ou *unités naturelles*, ne sont pas des unités abstraites, ni des unités purement physiques, des individualités tombant sous nos sens ; ce sont tous les êtres primitifs dont l'organisation est indestructible, quoique diversement modifiable par leurs propres forces et par celles des autres êtres organisés ; toutes les machines, tous les automates immédiatement créés. De pareilles unités, de pareils êtres existent-ils réellement ? La théorie que l'on va fonder sur leur constitution est-elle incontestable, c'est-à-dire puisée dans l'expérience ? Non, dit Béguelin : c'est une simple hypothèse, mais une hypothèse philosophique, aussi distincte d'une pure rêverie qu'un dogme est différent d'une hypothèse.

« Impliquerait-il contradiction que l'auteur de l'univers eût créé des êtres organisés, des machines douées d'une force capable de produire un effet, soit en elle-même soit au dehors ? Il n'y a pas de contradiction sensible ; cependant l'actualité de ces êtres primitifs ne

saurait être prouvée par une observation directe. Il est clair que la petitesse de ces premiers éléments doit les dérober à nos sens... Ce que l'observation peut nous apprendre et ce qu'elle nous montre en effet, c'est que dans les trois règnes de la nature tous les êtres individuels sont organisés jusque dans les plus petites parties ; d'où il doit être permis de conclure, par analogie, que l'organisation de chaque partie descend encore incomparablement plus loin que nos sens ne l'aperçoivent ; que la décomposition des machines secondaires doit s'arrêter à des machines primordiales, à des automates primitifs, dont l'organisation est l'ouvrage immédiat du créateur de toutes choses ; et qu'enfin ces machines primitives sont les vrais éléments, les unités réelles de la nature, au delà desquelles on ne saurait pousser l'analyse. »

A l'aide de cette hypothèse, où il faut reconnaître une simplicité parfaite et un vif désir d'accorder les *atomistes* avec les *dynamistes*, Béguelin se flatte de répondre à une foule de problèmes agités en métaphysique. Les solutions qu'il hasarde nous font parcourir tous les modes d'existence, toutes les formes de la vie, en partant des pièces principales et des éléments essentiels de ces *automates primitifs*, qui sont sortis des mains du Créateur et dont l'action permanente constitue les forces du monde. Elles nous font traverser cette immense machine qui résulte de la combinaison infiniment variée de ces automates primitifs, et qui se compose d'un nombre prodigieux de machines secondaires de tout ordre, agissant perpétuellement les unes sur les autres. Elles nous conduisent jusqu'à ces unités de mieux en mieux organisées, douées non-seulement de la *force perceptrice*, mais de la perception distincte de leur personnalité, mais de la capacité de vouloir librement, de se posséder et de se gouverner soi-même. Une seule et même loi régit, selon Béguelin, toutes ces sphères, toutes ces situations si diverses : la loi de l'*attraction*,

ou plutôt, ajoute-t-il, « l'unique loi de la *sociabilité*, fondée sur les perceptions et les désirs des substances. Les divers degrés de force et de clarté, dans ces perceptions et dans les désirs qu'elles produisent, modifient cette loi unique et universelle, et en font découler toutes les lois particulières d'attraction plus ou moins élective, jusqu'à celle de l'attraction entièrement indistincte, je veux dire celle de la gravitation des corps. » Quelque cas que l'on fasse des raisonnements auxquels cette conjecture a recours ou donne naissance, il faut avouer que Béguelin s'y montre non-seulement physicien et psychologue, mais plein de méthode, de mesure, de circonspection.

VIII. Ces dernières qualités, au surplus, il s'attache bientôt après à les recommander avec vigueur dans un *Essai sur les justes bornes qu'on doit assigner aux spéculations métaphysiques*. Cet *Essai*, publié en 1780, c'est-à-dire au moment où Reid sortit de sa chaire de Glasgow, où Kant entrait en scène avec la *Critique de la raison pure*, tient une sorte de milieu entre les allures de Reid et les procédés de Kant. Moins timide et aussi sage que le premier, moins profond mais plus juste que le second, Béguelin énonce en ces termes le problème qui leur est commun : fixer les limites respectives du sens commun et de la philosophie spéculative ; établir jusqu'où le raisonnement scientifique et l'analyse des notions générales peuvent et doivent rectifier les jugements fondés sur les simples aperçus du bon sens ; marquer enfin le terme où le sens commun doit arrêter le philosophe dans ses opérations abstraites, en le rappelant aux croyances instinctives de l'esprit humain. Béguelin voudrait seulement dans ce

léger Essai, dit-il, faire voir par quelques exemples, comment on pourrait dégager les règles qu'il conviendrait de proclamer et de réunir dans un traité spécial. L'esprit qu'il apporte à cette recherche et les résultats qu'il obtient le rapprochent de Jacobi. Ce qu'il nomme sens commun, Jacobi l'appellera *intuitions de première main;* ce qu'il nomme philosophie spéculative, Jacobi le désignera par plusieurs termes, par *connaissances de seconde main, entendement, raison.* L'opposition reconnue par Jacobi entre ces deux ordres de connaissances, et la conciliation tentée entre ces deux ordres de puissances qu'il compare quelque part à la Chambre-Haute et à la Chambre des Communes; Béguelin signale l'une et désire l'autre dans les pages qui nous occupent.

« D'un côté, dit-il, le sens commun peut nous tromper, et de l'autre la philosophie spéculative nous égare souvent : il faut donc ou renoncer à la recherche des vérités métaphysiques, ou trouver le moyen d'allier ces deux instruments de toutes nos connaissances, de manière que l'un puisse toujours indiquer et redresser les défauts de l'autre... Le sens commun n'est, par rapport à la métaphysique, que ce que l'usage ordinaire de la faculté de raisonner est à la logique réduite en art : l'application rapide des principes généraux de nos connaissances, vivement sentis, mais confusément aperçus. »

Différents exemples, pareils à ceux dont Kant a composé ses *Antinomies;* plusieurs solutions contraires et même contradictoires, empruntées tantôt à Descartes ou à La Mettrie, tantôt à Spinosa ou à Berkeley, sur des questions comme celles-ci : « L'homme est-il libre, ou non ? Les êtres matériels existent-ils hors de nous, ou n'y existent-ils point ? » diverses sortes de considérations enfin mènent l'auteur à une suite de préceptes tels que les suivants :

« Toutes les fois qu'en métaphysique deux ou plusieurs propositions incompatibles, pesées et discutées sans passion, dans l'unique vue de chercher la vérité, se trouvent appuyées chacune par des raisonnements d'une force sensiblement égale, il faut, pour se décider, en revenir au simple sens commun... Lorsqu'un fait est fondé sur le rapport unanime des sens, le métaphysicien doit tâcher d'en découvrir la nature et la cause; mais il ne lui est pas permis de le nier... Toutes les fois qu'une recherche métaphysique conduit à une assertion incompatible avec les perfections essentielles de la Divinité, il faut la rappeler au sens commun... Quand la métaphysique mène à des conséquences qui ne peuvent point s'allier avec les devoirs, avec les besoins réels de la vie sociale, il est temps que le bon sens la rappelle dans ses justes limites. »

D'où Béguelin conclut que le véritable philosophe, tout à la fois élève du sens commun et de la spéculation, s'efforce d'allier les connaissances instinctives de l'humanité aux lumières réfléchies de la métaphysique, sait compléter et perfectionner les unes par les autres, et veut réunir dans sa personne, comme dans ses doctrines, le Socrate de Xénophon au Socrate de Platon et même à celui d'Aristophane.

IX. C'est à ce rôle même qu'aspire Béguelin dans son dernier travail, intitulé *Réflexions sur les plaisirs et les peines de la vie* (1787). Vingt ans auparavant, en 1766, Mérian avait lu un mémoire *sur la durée et l'intensité du plaisir et de la peine*, un mémoire qui était devenu pour Béguelin l'objet de longues méditations, lui donnant toujours, dit-il, de *sombres impressions*, et lui faisant toujours désirer un *lénitif* suffisant. Son gai confrère, en cela disciple de Maupertuis, avait tenté de prouver que le nombre et le poids des peines l'emportaient d'ordinaire sur la quantité et la vivacité des plaisirs. Comment cette opinion affligeante, demande Béguelin à l'âge de soixante-treize

trer que ces spéculations générales ne sont pas toujours de vaines futilités, et qu'elles peuvent très bien conduire à la découverte de vérités qui semblent tenir le moins à la métaphysique[1]. »

D'un autre côté, après avoir plus d'une fois invité l'Allemagne et l'Europe à la reconnaissance envers Leibniz et Wolf, il s'adresse ainsi à leurs disciples exclusifs :

« Quelque vraies, quelque générales que soient les lois découvertes ou proposées par ces grands philosophes, il n'y en a peut-être pas une qui n'exige quelque limitation, pas une qui ne fût fausse à la prendre dans l'étendue totale de son énoncé, et qui par conséquent ne pût induire en erreur, si l'on n'y ajoutait la restriction nécessaire... C'est le défaut ordinaire des systèmes de montrer tout d'un seul point de vue. Celui qui n'envisage qu'une face, ne saurait voir les choses parfaitement, et ainsi ne verra pas même assez bien le côté qu'il aperçoit. Qui ne verrait un cercle que de profil, n'apercevrait qu'une ligne, et la prendrait pour une simple droite, aussi longtemps qu'il ne découvrirait pas que ce qu'il voit est la circonférence d'un plan circulaire[2]. »

De là cette maxime de choix impartial et de tolérance sans incurie, que Béguelin propose comme la règle des *meilleurs esprits*.

« Sans adopter les systèmes entiers des plus grands hommes, les meilleurs esprits recueillent ce qui leur semble solidement établi dans les sectes les plus opposées, et enchainant ensemble les vérités éparses qui paraissaient se fuir mutuellement, se forment leurs systèmes à eux seuls[3]... Quand deux navigateurs, partis d'un même port pour découvrir des régions inconnues, cinglent vers des plages opposées, ils croient s'éloigner de plus en plus l'un de l'autre. Mais après avoir mis entre eux la distance d'un demi-cercle de la terre, chaque pas qu'ils font les rapproche; ils se rejoignent sans qu'ils s'en doutent, auprès d'un isthme étroit, dont chacun d'eux ne peut reconnaître que la côte où sa course l'a fait aborder[4]. »

[1] Voyez *Mémoires*, années 1761, p. 325; 1769, p. 336, etc.
[2] 1769, p. 336, 344. — 1770, p. 247.
[3] 1769, p. 346.
[4] 1766, p. 352. Belle explication du mot allemand *einseitig* (unilatéral).

Une telle indépendance de raison, alliée à un si sincère amour de la vérité et du progrès spirituel, pouvait paraître à quelques personnes un excès de liberté d'investigation, et un exemple peut-être dangereux chez l'instituteur d'un monarque futur : mais y devaient-elles voir de l'indifférence en matière de religion? Ami d'une grande et solide piété, mais d'une piété intime et réfléchie, Béguelin répondit à ces adversaires, en se trompant peut-être, mais du moins avec une noble et ferme franchise :

« Je ne mets point au rang des abus qu'on peut faire de la liberté de penser, les doutes que les philosophes de bonne foi exposent modestement et avec candeur sur divers dogmes de la théologie positive. L'esprit du christianisme autorise cette liberté..... Le vrai christianisme n'a proprement qu'un dogme, c'est que tout homme peut et doit, suivant l'étendue de ses lumières, puiser dans sa propre raison, et à l'aide de celle-ci, dans la révélation qu'elle lui montrera, les vérités qui intéressent son bonheur présent et futur..... De ce seul dogme il résulte qu'il ne saurait y avoir d'opposition entre les vérités de la religion et celles de la raison; que ce qui sera vrai en philosophie, le sera encore en théologie et réciproquement; en un mot, que la saine théologie et la bonne métaphysique concourent de concert à bâtir l'édifice de nos connaissances les plus importantes, sans jamais se heurter entre elles. »

Voilà le langage que d'Alembert lui-même vantait à Frédéric, comme celui *des lumières, de l'honnêteté, de la sagesse*[1], et qui rapprochait Béguelin du vertueux Rollin, selon lequel *la philosophie sert à inspirer un grand respect pour la religion*[2].

[1] D'Alembert à Frédéric, 3 oct. 1775; 26 avril 1776.
[2] *Manière d'étudier les Belles-lettres*, T. IV, p. 346.

CHAPITRE II.

MÉRIAN.

Biographie de Mérian. — Son caractère. — Son influence à Berlin et en Allemagne. — Sa double activité, comme philosophe et comme littérateur. — Analyse de ses principaux écrits académiques : *Sur l'aperception de sa propre existence. Sur l'existence des idées dans l'âme. Sur la liberté. Sur l'identité numérique. Sur le principe des indiscernables. Parallèle de deux principes de psychologie. Sur le sens moral. Sur le désir. Sur le suicide. Sur la métaphysique. Sur la durée et l'intensité du plaisir et de la peine. Sur le problème de Molyneux. Sur le phénoménisme de David Hume. Parallèle historique de nos deux philosophies nationales. Comment les sciences influent dans la poésie.* — Aperçu général sur la méthode particulière à Mérian : ses vues sur l'observation psychologique, et sur l'histoire de la philosophie. Son *éclectisme* et son *parallélisme*. — Il veut aussi que le métaphysicien soit *lettré*.

Jean-Bernard Mérian, un des meilleurs philosophes du XVIIIe siècle, mais plus célèbre que bien connu, naquit le 28 septembre 1723, à Liestall, près de Bâle. Sa famille était une des plus anciennes de cette république, puisque un de ses aïeux s'était signalé, en 1444, dans la sanglante journée de Saint-Jacques, ces Thermopyles de l'Helvétie. Son père, Jean-Rodolphe, un pasteur justement vénéré, un prédicateur instruit et disert, ayant été appelé, dès 1724, de Liestall à Bâle, où il devint chef des Églises protestantes du canton (*Antistes*); Mérian fut élevé avec soin dans cette ville, pleine d'hommes de savoir et de mérite, qu'avaient illustrée Holbein, Buxtorf, Werenfels, la dynastie des Bernoulli ; ville dont Lacroze fugitif avait dit en 1696 : « Je n'aurais jamais cru

pouvoir trouver tant de politesse en Suisse qu'on en trouve parmi les professeurs de Bâle. Plusieurs d'entre eux sont véritablement savants, et ils le sont sans ostentation. La douceur de leurs mœurs les rend encore plus estimables que leur esprit et leur science [1]. »

Dès sa première enfance, Mérian donna des preuves d'un esprit juste et fin, d'une conception rapide et nette, d'une rare sagacité, d'une mémoire aussi fidèle que prompte, d'une application infatigable. Les objets d'étude qui l'attachaient le plus, étaient la lecture des poëtes et l'analyse des systèmes philosophiques. Ce qui le dominait presque au même degré, c'était le goût de la philologie et celui de la philosophie, la passion de la métaphysique et celle des beaux-arts. A peine âgé de quatorze ans, il débuta comme étudiant par la lecture publique d'une dissertation latine, dont le sujet semble emprunté aux Discours de Machiavel sur Tite-Live : Les États se conservent-ils par les moyens qui ont servi à les élever, et tombent-ils en décadence dès qu'ils négligent ces moyens ? A dix-sept ans, il fut reçu docteur en philosophie, après avoir soutenu une thèse bien faite sur une matière qui l'occupa encore dans son âge mûr, le suicide : *de Autochiria*. « Il est assez singulier, fait remarquer Ancillon, qu'un des hommes les plus gais ait traité ce triste sujet avec une sorte de prédilection [2]. »

La voix publique, comme son propre instinct, appelait Mérian à l'enseignement supérieur. Aussi concourut-il, dès 1741, pour différentes chaires : rhétorique, éloquence latine, éloquence grecque et histoire ; mais tou-

[1] Voyez Jordan, *Hist. de la vie de M. de La Croze*, T. I, p. 34.
[2] *Éloge de M. Mérian*, 1810.

jours approuvé et même choisi par ses juges, il fut chaque fois repoussé par le sort. Un antique usage de l'université bâloise voulait que le sort décidât entre les trois candidats qui s'étaient tirés avec le plus d'honneur des épreuves prescrites par la loi. Découragé par quatre revers éprouvés dans l'espace de huit ans, Mérian céda aux vœux de sa famille, plutôt qu'à une vocation personnelle, et quitta la carrière de l'enseignement pour l'état ecclésiastique. Il subit avec distinction les examens du saint ministère; il prêcha même avec un succès notable, mais ce fut sans entraînement. Il trouva beaucoup plus de satisfaction dans le long séjour qu'il fit à cette époque à Lausanne, dans la famille de Savigny, pour s'y perfectionner dans l'usage de cette langue française vers laquelle il s'était senti attiré de bonne heure. Cette circonstance doit être remarquée : sans elle peut-être il n'eût jamais été appelé à Berlin. Revenu à Bâle, il accepta une place de précepteur dans la maison d'un échevin de la magistrature d'Amsterdam, M. Witte. Ce fut sur un bâtiment glarois, descendant le Rhin, qu'il arriva en Hollande. Il passa quatre années dans cette contrée libre, dont Descartes avait déjà dit, qu'il « se promenait parmi les hommes de ce pays, comme parmi les arbres, sans qu'on parût faire attention à lui. » Elle eut sur lui une double influence : elle rendit plus ouvert encore son caractère simple et franc, et excita davantage son penchant pour l'étude de l'antiquité, que poussaient si loin les universités hollandaises. En 1748, Jean Bernoulli, qui avait longtemps professé à Groningue, fit connaître à Maupertuis son mérite alors ignoré, et le président lui proposa

d'entrer, avec une pension, dans la classe de philosophie. Mérian n'hésita pas à se rendre à Berlin, pour y exercer, durant plus d'un demi-siècle, l'influence la plus féconde et la plus incontestée, tant sur l'Académie que sur l'instruction publique en Prusse. Son nom se joignit à ceux de tant d'esprits distingués qui apparaissent à la postérité comme le glorieux cortége du grand Frédéric. Ce nom, du reste, était apprécié du roi pour d'autres raisons encore. Un des aïeux du philosophe, le célèbre peintre Mathieu Mérian, l'opulent ami de Rubens et de Van-Dyck, ministre du grand Électeur à Francfort, avait beaucoup contribué à l'émigration des Réfugiés au Brandebourg. Un de ses parents servait comme major-général dans l'armée de Frédéric même.

Mérian ne mourut qu'après la bataille d'Iéna, en 1807, âgé de plus de quatre-vingt-quatre ans.

Si sa vie fut aussi heureuse que longue, c'est qu'il avait reçu de la nature une constitution robuste et saine, un cœur bon et serein, une imagination riante et gaie; c'est qu'à une humeur enjouée et presque enfantine, il avait joint des mœurs agréables et douces, une aimable sagesse; c'est qu'à une originalité dont le naturel n'excluait pas une certaine impétuosité de premier mouvement, il avait ajouté une politesse sincère, un constant empressement à rendre justice et service à tout le monde. Il avait enfin le talent comme le goût de la plaisanterie.

« Soit tempérament, soit légèreté d'esprit, dit-il lui-même, le chagrin n'a pas trop de prise sur mon âme. Me bornant aux plaisirs les plus simples, à la vie domestique, à l'étude, à la retraite, la soif des richesses ou des honneurs, l'ambition, l'envie, la jalousie, n'ont jamais troublé mon repos. J'ai présenté le moins de surface qu'il m'était pos-

sible, aux coups de la Fortune et à la méchanceté des hommes ; j'ai tâché d'écarter les épines de la route où je courais, *tor via la spina senza sfogliar la rosa*. Les maux auxquels j'ai été sensible, sont les fautes que j'ai commises. Cependant, comme elles ne partaient pas d'un mauvais principe, après m'en être sincèrement repenti, je me donnais mon absolution, souvent avec trop de facilité peut-être, mais de la meilleure foi du monde. Ma vie, en un mot, a toujours été uniforme, paisible, un peu oisive, et beaucoup moins utile qu'elle n'aurait dû l'être[1]. »

De telles qualités durent lui procurer un grand nombre d'amis véritables. Mais la principale source de son bonheur fut son mariage. Il avait épousé Madelaine Jordan, fille aînée de l'ami de Frédéric; et en l'épousant il n'avait pas seulement gagné d'une manière durable l'intérêt du roi, mais s'était acquis, dans cette compagne aussi agréable qu'estimable, un confident littéraire et même un juge supérieur. Madame Mérian était célèbre par sa belle figure, par sa physionomie noble et expressive, par la bonté et l'élévation de son âme, par son jugement juste et sûr, par ses connaissances si variées et cachées avec tant de modestie, par la grâce piquante de sa conversation, par son esprit intéressant, enfin, comme par sa raison éclairée. « S'il fallait la comparer aux autres personnes de son sexe que je connais, disait Formey, je serais embarrassé de dire :

« Il en est jusqu'à trois que je pourrais citer[2]. »

L'historien Jean de Muller, encore jeune, admirait jusqu'à ses maux de nerfs[3], et le dernier des Ancillon s'est élevé à un éloquent enthousiasme en traçant son por-

[1] *Mémoires de l'Acad.*, 1787, p. 490.
[2] *Souvenirs d'un citoyen*, T. I, p. 56.
[3] Dans sa Correspondance avec son ami Bonstetten.

trait[1]. Les étrangers recherchaient l'honneur de voir et d'entendre cette femme éminente, qui avait fait de sa maison le rendez-vous des littérateurs et des artistes. L'empire bienfaisant qu'elle exerçait est très visible dans les divers ouvrages de son mari : ce que celui-ci composa après son mariage surpasse, pour le style et le goût, ses écrits antérieurs, et porte l'empreinte d'une main délicate et ferme, dirigée par un coup d'œil exercé et fin, le coup d'œil d'une merveilleuse observatrice.

La paisible et noble carrière de Mérian ne fut d'ailleurs marquée par aucun événement extérieur de quelque éclat; elle était tout entière enfermée dans ses travaux. Ce ne fut jamais sans une demi-répugnance qu'il se détourna de ses devoirs d'académicien. Aussi n'a-t-il voulu occuper que deux places, outre ses dignités académiques : celle d'inspecteur du Collége français (1767), et celle de directeur des études (*visitateur*) du lycée de *Joachimsthal* (1772), c'est-à-dire des deux colléges que la cour de Prusse protégeait particulièrement. Dans l'Académie même, il appartint successivement à la classe de philosophie et à celle des belles-lettres. A la mort du marquis d'Argens, en 1771, il quitta la première pour prendre la direction de la seconde. En 1797, il succéda à Formey en qualité de secrétaire perpétuel de l'Académie. Depuis la mort de d'Argens il était aussi devenu l'un des interlocuteurs et des conseillers habituels de Frédéric, qui se plaisait à s'entretenir avec lui sur les matières littéraires. Il fut enfin nommé bibliothécaire de l'Académie et membre de la Commission économique :

[1] *Éloge de M. Mérian*, p. 61-64.

à ce double titre il rendit des services notables, puisqu'il sut beaucoup agrandir la bibliothèque et qu'il concourut à doubler les revenus de la compagnie.

Mérian était tellement dévoué aux intérêts et à la gloire de l'Académie, qu'il n'étudia et n'écrivit en quelque sorte que pour elle. Le nombre peu considérable d'ouvrages qu'il ne consacra pas à ce corps célèbre, se réduit à quelques versions. Il fit à Claudien l'honneur de traduire l'*Enlèvement de Proserpine*. Il traduisit du grec plusieurs parties des *Œuvres morales* de Plutarque, que Frédéric désirait mieux apprécier. Pour obliger Maupertuis, il fit connaître les *Essais philosophiques* de Hume par une version française qui popularisa le nom du philosophe écossais sur le continent, et que Formey accompagna d'une Préface et de Notes parfois ingénieuses et même caustiques[1]. Mérian traduisit enfin de l'allemand les *Lettres cosmologiques* de Lambert, son savant ami, ouvrage très distingué mais qui n'était encore connu hors de l'Allemagne que par un extrait inséré dans le *Journal encyclopédique* et rédigé par Mérian même (1765). Cette version, au surplus, n'est rien moins qu'une composition nouvelle et en quelque sorte originale : on n'y rencontre ni les digressions, ni les répétitions, ni les obscurités, ni enfin ce désordre de pensée et de style qui déparait le livre de Lambert. Les idées de cet homme de génie, en elles-mêmes grandes et élevées, reçoivent de la plume de Mérian une expression lumineuse qui en double la va-

[1] *Essais philos. sur l'entendement humain*, 1751, 2 vol. — En 1759, Mérian y joignit la traduction des *Essais politiques et moraux* de Hume. On lui attribue aussi l'*Examen de l'Histoire naturelle de la religion, par M. Hume,* 1779, Amsterdam, in-8°.

leur. Mérian était donc autorisé à changer jusqu'au titre de l'ouvrage, et en l'intitulant *Système du monde*, il concourut à étendre la renommée de son confrère. Toutes ces versions, les deux dernières surtout, furent plusieurs fois réimprimées dans différentes parties de l'Europe.

Notre tâche ne nous permet pas de caractériser ni même d'énumérer tous les travaux entrepris par Mérian pour les séances soit ordinaires, soit publiques de l'Académie. Il suffit de dire, en somme, qu'à partir du cinquième au dernier tome des *Mémoires* que cette compagnie publia en français (1749-1804), il est peu de volumes qui ne contiennent quelque tribut de Mérian.

Avant que d'indiquer ou d'analyser ses principales dissertations de philosophie, nous devons rappeler combien de services Mérian rendit à un grand nombre de littérateurs ou de penseurs d'Allemagne et de Suisse, par les Rapports qu'il aimait à présenter à l'Académie sur les mémoires envoyés aux concours académiques. C'est lui qui, en rendant compte des travaux des concurrents et en publiant ces revues dans le recueil de l'Académie, fit connaître le premier, sinon en Allemagne du moins à l'étranger, plus d'un écrivain dévoué peut-être, sans cette mention, à un oubli immérité. Ainsi, avant toute autre critique, il attira l'attention publique, par des exposés détaillés et par d'impartiales et de profondes appréciations, sur les mérites si divers de Meiners, de Garvé, de Herder, de Michaélis, de Mendelssohn, de Kant, de Schwab. Ainsi, il appela l'intérêt du monde philosophique sur plusieurs auteurs, comme Lambert, déshérités du talent d'écrire. Ce qui donnait un prix parti-

culier aux recommandations scrupuleuses et aux jugements parfois sévères de Mérian, c'est que son immense savoir, sa vaste érudition et sa mémoire étonnante, ne l'empêchaient pas de s'exprimer en homme de goût et de sens, en écrivain sobre, mesuré, plus jaloux d'instruire et d'intéresser que de briller par des traits de science ou d'esprit. C'est par ces qualités réunies qu'il s'était aussi distingué dans la guerre de Maupertuis contre Kœnig et Voltaire.

Voici maintenant, par ordre chronologique, ses mémoires philosophiques les plus importants, que nous analyserons aussi brièvement qu'il nous sera possible :

Sur l'aperception de sa propre existence (1749);

Sur l'aperception considérée relativement aux idées, ou sur l'existence des idées dans l'âme (même année);

Sur l'action, la puissance et la liberté (1750);

Réflexions philosophiques sur la ressemblance (1751);

Sur le principe des indiscernables (1754);

Sur l'identité numérique (1755);

Parallèle de deux principes de psychologie (1757);

Sur le sens moral (1758);

Sur le désir (1760);

Sur la crainte de la mort, sur le mépris de la vie, sur le suicide (1763);

Discours sur la métaphysique (1765);

Sur la durée et sur l'intensité du plaisir et de la peine (1766);

Sur le problème de Molyneux (1770-1779);

Sur le phénoménisme de David Hume (1793);

Parallèle historique de nos philosophies nationales (1797).

I. Les trois premiers mémoires composent une étude suivie et liée, un ensemble régulier d'observations essentielles en psychologie. L'auteur y part du principe que l'aperception ne peut se rapporter qu'à nous-mêmes, à nos idées et à nos actes. Par *aperception* il entend une vue directe et primitive, le sentiment immédiat, la conscience intime et instinctive. « L'aperception, dit-il, est un fait primitif, ou plutôt le premier des faits qui servent de base à nos connaissances et à notre philosophie. » L'âme aperçoit immédiatement ce qu'elle est, ce qu'elle a, ce qu'elle fait ; elle aperçoit sa propre existence, ses idées et ses actes.

Dans les pages où Mérian considère avec détail l'aperception de soi, il commence par établir que l'âme ne peut s'assurer de sa propre existence que de deux manières : ou par raisonnement et réflexion, ou par un sentiment immédiat. Il montre ensuite que les essais qu'on a faits pour démontrer l'existence de soi, n'atteignent pas le but qu'on s'est proposé. Il discute avec vigueur la proposition, alors généralement attribuée à Descartes à titre d'enthymème : *Je pense, donc je suis ;* faisant voir que, si cette proposition ne constitue pas une pétition de principe, elle doit, du moins, ajouter l'évidence à l'évidence ; qu'elle ne saurait ramener un sceptique, parce que celui qui doute de sa propre existence ne peut convenir de rien de positif. Si personne ne peut douter de sa propre existence, cela ne vient-il pas de ce que c'est une vérité d'intuition ? La réflexion ne saurait m'apprendre mon existence, parce qu'elle suppose toujours un fait concret, qu'elle soumet ensuite au procédé de l'abstraction. Ce

fait concret, ici, c'est la vue immédiate du *moi*. Toute pensée présuppose le *conscium sui*; ce *conscium* n'en suppose aucune. Je puis tout faire disparaître par abstraction; mais tant que le *conscium* demeure, je garde ma qualité d'être intelligent; avec le *conscium*, je m'emporte et me possède moi-même, et avec le moi l'univers tout entier[1].

Après avoir garanti cet acte, ce fait primitif, contre les erreurs de l'école de Locke, Mérian se tourne contre la doctrine rivale, celle de Wolf. Là, on subordonnait l'aperception au discernement, à la comparaison, à la réflexion. Mérian, en appelant à l'expérience, prouve que l'on aperçoit avant de discerner. Peut-être lui-même oublie-t-il, cependant, que le sentiment du *moi* est inséparablement accompagné de celui du monde extérieur, et qu'entre ces deux faits il y a coexistence et corrélation.

II. Touchant l'*existence des idées dans notre âme*, Mérian s'adresse encore à l'observation, après avoir averti qu'il se sert indifféremment du mot *idée* et du mot *perception*, appelant idées toutes les perceptions immédiatement présentes à l'âme pensante. L'expérience lui enseigne ces trois choses : 1° La différence de nos idées d'avec le sentiment de soi-même; 2° relativement à nos perceptions, la passivité de l'âme; 3° la diversité des modifications que l'âme reçoit des différentes perceptions. L'âme regarde tout ce qu'elle voit comme appartenant à elle : voilà le caractère commun des idées. De quelle manière se produit cette aperception? C'est ce que l'homme est forcé d'ignorer. On a voulu néanmoins percer ce mystère; de

[1] Voyez M. V. Cousin, *Cours d'hist. de la philos. mod.* Prem. Sér. T. I, leç. 16.

là des notions défectueuses que Mérian s'attache à découvrir et à réfuter. Il dirige la critique particulièrement contre l'opinion qui considère les idées comme des substances; opinion, dit-il, essentiellement contraire à la simplicité de l'âme. Il attaque avec la même fermeté la doctrine leibnizienne des idées obscures et confuses. Le propre de l'idée consiste, selon lui, à être claire. L'idée est une modification de l'âme intelligente, une manière d'être de l'âme : l'âme ayant une idée, c'est l'âme existant d'une certaine façon. Ce que l'âme n'aperçoit pas n'existe point en elle momentanément.

III. Le mémoire *sur la liberté* se distingue des deux précédents en ce qu'il est plus métaphysique que psychologique. C'est un des travaux les plus remarquables de Mérian, et une des théories les plus savantes qui existent sur cette question. Il se divise en deux parties : dans la première, on examine la différence réelle de l'action et de la passion, et l'on analyse les notions de puissance et de liberté ; dans la seconde, on applique les principes que l'on vient d'obtenir, d'abord à la théorie de l'entendement et de la volonté, puis à celle de l'univers.

Dans ce mémoire, Mérian, fidèle à sa méthode, commence par l'observation de la conscience. Nous nous sentons assujettis à des états qui manifestement ne viennent pas de nous; nous trouvons en nous des suites régulières et constantes de ces états : de là les idées de dépendance, de liaison, de passivité. Que sera donc l'action? Un état indépendant des états qui précèdent, un principe d'où dérive une nouvelle manière d'être. Il n'y a que deux sortes d'actions qui soient concevables pour nous : l'action ex-

terne et l'action interne. L'action externe est celle qui, s'exerçant au dehors, suppose deux sujets, l'un actif, l'autre passif. L'action interne est celle qui ne suppose qu'un seul sujet, tour à tour actif et passif.

Mérian examine ensuite l'idée de liaison soit médiate, soit immédiate; il discute les théories des causes occasionnelles, de l'harmonie préétablie et de l'influence physique; établit la nécessité d'admettre la création; et, après avoir déduit de l'idée de la création cette autre nécessité de regarder tout être créé comme passif à certains égards, il considère de plus près le principe intrinsèque de l'action, la puissance d'agir. Cette puissance ne lui paraît pas une simple faculté; c'est une force, c'est-à-dire la source des changements qui arrivent aux substances. Elle n'est pas cet effort continuel pour produire qu'admettaient les leibniziens; elle est une source primitive qui ne dérive d'aucune autre source; elle embrasse également les deux partis opposés. Un pouvoir d'agir doit être en même temps un pouvoir de n'agir pas. Ou la liberté est cette puissance, ou elle n'est rien du tout. Après avoir appliqué ces résultats à la liberté humaine, et montré que la liberté se confond avec la volonté, Mérian s'attache à prouver que tous les essais qu'on a faits pour l'expliquer autrement ne sont au fond que le fatalisme déguisé sous des expressions trompeuses. Locke et Leibniz sont attaqués par des raisons différentes, mais avec une égale vigueur. C'est la responsabilité, la moralité individuelle qu'il importe de sauver, et Mérian y réussit, surtout en mettant le système de la fatalité, avec toutes ses conséquences, en regard de celui de la liberté. La li-

berté étant, pour lui, non une limitation, mais une perfection ; il croit devoir l'accorder à Dieu dans le degré le plus sublime et le plus étendu.

IV. *De la ressemblance.* Ce sujet était traité avec prédilection au XVIII[e] siècle, non-seulement par les littérateurs, mais par les philosophes, surtout depuis que Hume avait présenté la ressemblance comme un des trois principes sur lesquels se fondent toutes les associations de nos idées. Mérian voit dans la ressemblance, non pas l'unique lien de nos connaissances, mais celui de tous les genres de rapports auquel nous sommes le plus redevables. Le poëte et l'orateur lui doivent leurs ressources et leurs ornements, le philosophe ses genres et ses espèces, ses inductions et ses analogies, ses abstractions et ses généralités. Ce mémoire est, en grande partie, consacré à la réfutation du *principe des indiscernables*, sur lequel, toutefois, Mérian revient dans la dissertation suivante.

V. Pour prouver, contre l'école de Leibniz, qu'il y a, qu'il peut y avoir réellement deux objets semblables, Mérian établit que la ressemblance est un rapport, qu'elle naît de la comparaison, qu'elle n'existe que dans l'esprit qui compare, qu'enfin elle est quelque chose d'idéal. Si nous n'avions jamais eu d'idées semblables, par quelle porte la notion de ressemblance serait-elle entrée dans nos âmes? Nous expérimentons en nous-mêmes la ressemblance des idées, et nous ne pouvons prononcer que sur les idées présentes en nous. Les leibniziens conviennent, à la vérité, que les idées peuvent se ressembler, mais seulement en tant qu'abstraites. A quoi Mérian répond par cette question : Est-il possible de voir deux choses à

la fois avec une seule idée dans l'esprit, et l'idée générale du cercle suffirait-elle pour faire distinguer deux cercles, l'un rouge et l'autre bleu? Cette notion peut être nommée abstraite, mais il ne s'ensuit pas que les éléments dont elle résulte le soient aussi. Que si l'on en appelle au microscope, en montrant quelques différences saillantes dans des objets qui à l'œil nous paraissent semblables, il faut rétorquer l'argument, et dire que, si les microscopes atteignaient le plus haut degré de perfection, ils nous montreraient des choses semblables dans les objets qui nous paraissent différents.

VI. *Sur l'identité numérique.* Après avoir défini l'identité une continuité d'existence, Mérian fait voir qu'on a souvent confondu l'identité numérique avec une autre sorte d'identité qui usurpe ce nom par métaphore, mais qui au fond n'est que la ressemblance. Cela arrive lorsqu'on parle, après Wolf, de l'identité des substances matérielles, que Mérian juge très problématique, d'abord parce que la matière est divisible à l'infini, ensuite parce que les êtres corporels ne forment que des unités collectives. La seule identité véritable n'est pas, non plus, ce que Locke avait pensé, c'est-à-dire la même vie continuée dans différentes particules de matières qui se succèdent les unes aux autres : l'identité stricte, c'est l'absolue simplicité de l'être pensant, du *moi ;* c'est le sentiment du *moi*, inséparable de l'intelligence ; c'est le sentiment de la personnalité, privilége de l'être intelligent. Voilà le point que l'auteur développe avec étendue, soutenant, contre Leibniz, que tous les modes de l'être simple ne sont pas nécessaires à la constitution de l'individualité

humaine ; contre Locke, que la réminiscence n'est pas indispensable à la conservation de l'identité personnelle. La réminiscence ne lui semble nécessaire que dans les cas où la punition et la récompense ont pour but la correction et l'amélioration du coupable.

VII. *Parallèle de deux principes de psychologie.* Ces deux principes sont ceux des écoles de Locke et de Leibniz. En les comparant entre eux avec impartialité, Mérian ne veut pas seulement les juger ; il prétend les compléter l'un par l'autre. La *sensation* de Locke et de Condillac appelle la *représentation* de Leibniz et de Wolf, et la représentation suppose la sensation. Sentir, est-ce une façon de raisonner? raisonner, est-ce une manière de sentir? Telle est la question, et la poser était la résoudre négativement.

« Je pense, continue-t-il, que tant que nous ne sortons pas de nous-mêmes, la théorie de la sensation est plus propre à nous expliquer l'économie de l'esprit humain. Mais en sera-t-il de même, lorsque nous considérerons l'homme dans la grande chaîne dont il fait partie ? J'avoue qu'ici le système de Leibniz me satisfait davantage. Les esprits amoureux de clarté et de simplicité, les esprits timides préféreront Condillac. Quiconque a l'esprit élevé et du feu dans l'imagination préfèrera Leibniz. Tous deux sont profonds. Condillac ayant cultivé un champ plus resserré, a pu donner à sa théorie plus de développements. La philosophie de Leibniz renferme des principes dont celle de Condillac pourra profiter : tous les esprits finis ayant besoin d'un type d'après lequel ils représentent l'univers, sont forcés de s'élever au-dessus des sensations à des notions nécessaires et universelles, base de nos jugements. Le vice du système de Leibniz est dans l'hypothèse des perceptions obscures que rejette Condillac, et qui n'explique pas la différence entre les sensations et les représentations proprement dites. Mais il y a dans le système de Condillac aussi de grandes difficultés, comme celle d'expliquer les sensations d plaisir et de la peine. L'un et l'autre ont voulu simplifier leurs doctrines à l'exemple de la nature, et ont admis beaucoup de choses

insoutenables pour satisfaire ce désir..... Mais après tout y aurait-il opposition réelle entre ces deux théories? Ne pourraient-elles pas subsister ensemble, se concilier et peut-être se fondre dans un même corps de doctrine? Qu'est-ce qui empêche notre âme de se représenter les objets par des sensations? qu'est-ce qui empêche tous les êtres créés de se les représenter de la même manière?..... *Leibniz change les perceptions en raisonnements, et Condillac transforme les idées en sensations.* »

Ce point de vue intéressant, Kant le transporta, vingt ans plus tard, dans la *Critique de la raison pure,* en disant : « Leibniz *intellectualise* les phénomènes sensibles, Locke *sensualise* les concepts de l'entendement. » Lambert le réduisit, dix ans après, dans son *Architectonique,* à l'expression suivante : « Locke *anatomise* les notions humaines, tandis que Leibniz les *analyse.* » Mérian termine ainsi ce curieux mémoire : « Ne nous enflons pas de nos succès; si nous sommes mieux en état de lier les phénomènes et de les faire dépendre, jusqu'à un certain point, les uns des autres, il vient pourtant un terme où nous retombons dans la même ignorance qui a fait parler ce langage inintelligible à nos prédécesseurs ; toute notre supériorité consiste à reculer ce terme. On en revient tôt ou tard au mot de *force,* qui vaut bien celui d'*instinct*... Un sceptique en conclurait qu'au fond nous ne savons guère ni ce qu'est l'âme, ni ce qu'elle a. Une conclusion plus modérée et plus sage, c'est d'appliquer à toutes les sciences humaines ce qui a été dit d'une science plus respectable : *que nous ne connaissons qu'en partie.* »

VIII. *Sur le sens moral.* Ce travail, où Mérian se rapproche si fort de l'école d'Hutcheson et de Smith, débute aussi par un parallèle, celui de la morale qui tire son principe de la raison, et de la morale qui s'appuie sur

une espèce d'intuition immédiate appelée *sens moral*. Ce sens est un principe philosophique, dit l'auteur, parce qu'il explique avec clarté les phénomènes qui lui sont subordonnés. Il n'est pas une faculté occulte, une idée innée, un simple instinct : c'est un fait primitif, d'autan moins trompeur que le raisonnement n'y entre pour rien. L'âme a le pouvoir de sentir la différence des actions, d'être agréablement ou désagréablement affectée d'une action bonne ou mauvaise. Le bien et le mal moral nous frappent immédiatement, nous causent d'emblée du plaisir ou de la peine : telle est notre constitution. Nous aimons la vertu, parce qu'en la contemplant nous éprouvons du plaisir, et néanmoins nous ne l'aimons pas à cause de ce plaisir ; voir le bien et sentir un plaisir approbateur est une seule et même chose, un état indivisible et unique. Ainsi, l'amour-propre légitime et l'intérêt permis se confondent avec l'amour pur et le sentiment moral. Au surplus, la morale du sentiment ne saurait être opposée à la morale du raisonnement : elles établissent les mêmes règles de conduite. Seulement, la première de ces sources de moralité ne se trouve pas au bout d'une longue chaîne de jugements, et ne se borne pas à une vue stérile de l'entendement sur la convenance ou la disconvenance des actions. Les phénomènes du sens moral résultent de la constitution des objets et de leurs rapports avec nous, et nous sentons ces rapports, ces objets, dans le temps que nous éprouvons le sentiment moral..... Mais si la morale n'est qu'une affaire de sentiment et de goût, elle pourrait bien n'être appropriée qu'à notre espèce : que devient alors l'éternité des lois morales ? Les

vérités morales, réplique Mérian, ne seront pas plus contingentes si nous disons qu'elles supposent des êtres doués du sens moral, que si nous disons qu'elles supposent des êtres doués de raison. Nos sensations morales ne peuvent-elles pas être conformes à des principes immuables et à des vérités qui ne sont pas inséparables de notre existence?

Il y a dans la seconde partie de ce travail un passage qu'il convient de citer, parce qu'il paraît avoir suggéré à Frédéric II la pensée première de son *Essai sur l'amour-propre*[1]. C'est l'endroit où Mérian rapproche et distingue à la fois le sens moral et l'amour-propre.

« L'amour-propre, si l'on entend par là le sentiment naturel qui, veillant à notre conservation, fait rechercher le bien et fuir le mal physique, n'est ni un principe vicieux, ni opposé au sens moral. La seule différence entre ces deux principes, c'est que le premier semble tendre plus directement au bien de l'individu, et l'autre au bien de l'espèce. Mais qu'est-ce que le bien de l'espèce? La somme du bien dont jouissent les individus qui la composent. Le bonheur de l'espèce résulte du bonheur des individus et reflue sur eux. Que chaque individu cherche son véritable bonheur, et l'espèce sera heureuse. Que l'espèce soit heureuse, les individus le seront aussi. Ici donc l'amour-propre et le sens moral, loin de se combattre, sont deux principes qui concourent au même but. L'amour-propre ne dégénère en vice et ne contrarie le sens moral, que lorsque, corrompu par les passions qui présentent de fausses idées du bonheur, il cherche le bien particulier aux dépens du bien général. Et ceci, au fond, n'est qu'un faux amour-propre, ou un amour-propre mal entendu. »

En comparant ce peu de lignes avec l'*Essai* de Frédéric, on entrevoit toutes les différences qui séparaient les deux auteurs. On les voit encore mieux en relisant cet autre passage du mémoire de Mérian :

[1] Voyez Tome I, p. 283.

« Le sens moral est, comme les sens physiques, une faculté qui se déploie à la présence de certains objets : et quand on supposerait que l'âme n'est d'abord qu'une *table rase,* il faut toujours qu'elle puisse recevoir l'impression des objets, comme la table reçoit les figures ou les caractères. Qu'on rejette, tant qu'on voudra, les *idées innées,* on ne peut nier au moins que l'âme ne sorte des mains du Créateur avec la faculté de sentir, puisqu'autrement elle n'aurait jamais de sensation. »

IX. *Sur le désir.* Dans l'analyse de ce phénomène de conscience qui a tant occupé l'école dite *esthétique,* Mérian révèle encore un remarquable talent d'observation. Il n'envisage pas seulement le désir comme un sentiment désagréable selon les uns, ou comme un sentiment délicieux selon les autres ; il en décrit les phases en quelque sorte historiques, telles qu'elles se développent au fond de la conscience et dans les actes qui en émanent. Trois signes le caractérisent : un objet qui se peint à l'imagination sous une forme agréable ; une inquiétude causée par l'absence de cet objet ; une tendance vers le bien que nous nous y figurons. Toutefois, Mérian n'envisage pas suffisamment le désir par rapport à l'activité de l'âme, dont il est tour à tour le principe, l'effet ou la marque. En terminant, il montre lui-même que la vie est un long et incessant désir, et il en conclut que notre existence n'est qu'ébauchée ici-bas et qu'elle se complétera plus tard.

X. L'intéressant mémoire *sur la crainte de la mort, le mépris de la vie et le suicide,* paraît avoir eu pour occasion la tentation éprouvée par Frédéric II, au milieu des disgrâces de la guerre de Sept-ans, de terminer sa vie volontairement. Le suicide inspire à Mérian des pensées d'un ordre, sinon plus élevé, du moins plus naturel et plus vraisemblable que celles qu'on rencontre chez Rous-

seau, chez Hume et chez d'autres écrivains du XVIII[e] siècle. Il n'y voit qu'une suite du désespoir, auquel se joint presque toujours le délire. Le suicide ne démontre absolument rien, par rapport à la question s'il y a plus de biens ou de maux dans la vie : il prouve seulement qu'il y a des situations désespérées. En dépit de l'opinion des brahmanes et des stoïciens, *il n'y a point de suicide philosophique, parce qu'il n'y a point de désespoir philosophique. Un philosophe peut se tuer, mais ce n'est pas en qualité de philosophe.* En réponse à la question si le suicide est un acte de courage, Mérian établit qu'il y a un degré de courage plus grand que celui qui met le poignard dans la main de l'homme : c'est celui qui lui fait, par principe, supporter la vie. Le courage parfait serait d'oser également vivre et mourir. La distinction qu'on a faite entre le suicide lâche et le suicide glorieux n'est fondée que sur la différence des objets qui excitent la sensibilité, qui l'abattent et la privent de l'espérance. Si Caton se tue, c'est que sa constance est épuisée ; c'est que l'idée de la chute de la république et du pardon qu'il serait obligé de demander à César le jette dans le délire[1].

XI. Le *Discours sur la métaphysique* fait admirablement connaître ce que l'on pensait de cette science au milieu du XVIII[e] siècle. Il expose l'opinion des esprits graves et modérés, également éloignés des mépris de Voltaire et de l'enthousiasme des wolfiens. Il présente une profession de foi du spiritualisme éclectique de cette époque, en même temps qu'il contient une ingénieuse comparaison entre la

[1] Comp. Jean Dumas, *Traité du suicide*, 1773 (Leipzig). — M. Mendelssohn, *Écrits phil.* (en allemand), T. I, p. 64, 97, 116. — Dupont de Nemours, *Philos. de l'univers*, passim.

métaphysique, les mathématiques et les sciences naturelles, semée de remarques piquantes et de fines allusions. Qu'entend-on par métaphysique? L'ensemble des abstractions communes aux recherches et aux faits de tout ordre et nécessaires pour les classer; la science qui aborde les grandes questions de l'origine et de la fin des êtres, et qui succède à l'étude du monde sensible et des faits de conscience. Cette science sublime, à quoi sert-elle? peut-elle exister? Son objet même n'est-il pas une chimère? La métaphysique s'attache à des matières plus relevées que les sciences physiques; là où celles-ci s'arrêtent s'ouvre le champ de la spéculation : le vrai métaphysicien serait donc physicien *à priori*, voyant les êtres dans leurs éléments, les effets dans leurs causes. Mais la métaphysique repose-t-elle sur la base commune de toutes les sciences, l'observation et l'expérience? L'observation est plus difficile, sans doute, en métaphysique, parce que l'observateur et l'objet observé y sont une seule et même chose, tandis qu'en physique on peut renouveler les expériences et appeler les mathématiques à son secours. Mais si la métaphysique n'a pas le degré d'évidence des mathématiques, ni le degré de certitude de la physique, elle a néanmoins son genre de vérité. C'est un travers que de la croire toute démontrable; c'en est un autre de la croire absolument incompatible avec l'évidence géométrique; c'en est un grand de s'imaginer qu'il n'y a point de certitude sans démonstration. Le plus signalé service de la métaphysique consiste à répandre l'esprit philosophique dans tous les genres de recherches. Elle est destinée, d'ailleurs, à des progrès infinis, si elle sait

éviter l'engouement, prendre tranquillement le vrai et le bon partout où elle le trouve, sans jamais se laisser éblouir par les grands noms, ni entraîner par les partis puissants.

XII. *Sur la durée et l'intensité du plaisir et de la peine.* La durée de la peine est-elle plus ou moins longue que celle du plaisir? L'intensité de la peine est-elle plus ou moins grande que l'intensité du plaisir? Cette sorte de comparaison ou d'évaluation paraît avoir été suggérée à Mérian par les travaux de Sulzer sur la nature des sentiments, ou par l'*Essai de philosophie morale* de Maupertuis. L'expérience générale répond, suivant l'auteur, que c'est la peine qui a le plus de durée. De quelque façon qu'on définisse le temps, on trouvera toujours que la peine allonge les moments, que le plaisir les abrége, que tout plaisir prolongé au delà d'un certain point se termine par la douleur. L'intensité, c'est-à-dire le degré de force avec lequel une sensation nous affecte, est de même plus vive dans la peine que dans le plaisir : pour s'en convaincre, il suffit de consulter l'échelle graduée de plaisirs et de peines qui existe plus ou moins confusément dans chaque esprit. Le sentiment du bien et du bonheur a son terme qu'il ne saurait dépasser; mais tant que l'âme est capable de sentir, elle est capable de sentir le mal. La tristesse est toujours à côté de la joie, la menace et la crainte ont plus de force que la promesse et l'espérance, le souvenir de nos plaisirs augmente nos peines, la bonne conscience ne peut rien contre la douleur physique, la mauvaise conscience peut flétrir tous nos plaisirs. Ce qui prouve qu'en somme la peine l'emporte sur les plaisirs,

c'est que nul ne voudrait recommencer sa carrière; nous aimons la vie en général, mais non telle vie particulière.

XIII. Les huit mémoires *sur le problème de Molyneux* sont un des ouvrages qui ont le plus contribué à la réputation de Mérian. On sait comment ce problème fut énoncé par Locke, qui ne fit que répéter Molyneux, son ami, (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. 9, § 8) : « Supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attouchement un cube et un globe de même métal et à peu près de même grosseur, en sorte que lorsqu'il touche l'un ou l'autre il puisse dire quel est le cube et quel est le globe. Supposez ensuite que le cube et le globe étant placés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue : on demande si, en les voyant sans les toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le globe et quel est le cube. » Après Locke, les philosophes les plus célèbres se sont occupés de ce problème, comme d'une question fondamentale en *idéologie*. Berkeley y appela particulièrement l'attention, en prédisant qu'un aveugle-né qui acquerrait le sens de la vue, n'apprendrait que par l'exercice simultané des deux sens ce langage naturel où le visible est le signe du tangible : prédiction accomplie vingt ans plus tard par le fameux aveugle à qui Cheselden enleva la cataracte. Mérian eut l'heureuse idée d'écrire l'histoire de toutes les théories auxquelles cette question donna naissance, et de toutes les tentatives qui furent faites pour la résoudre. Se transformant tour à tour en divers personnages, avec une fidélité de rapporteur qui seule le met en état d'épuiser la matière et de

la présenter sous toutes les faces, il devient successivement Molyneux et Locke, puis Boullier[1], Leibniz[2], Jurin[3], Condillac[4], Diderot[5], Berkeley[6], Bonnet[7]. C'est l'évêque de Cloyne qui l'occupe le plus longtemps. Mais il ne se borne pas à développer, sans les affaiblir jamais, les opinions de ces philosophes; il discute aussi, avec autant de modestie que de fermeté et d'impartialité, les raisons sur lesquelles ils les avaient fondées. Voici comment il résume cette longue suite de discussions et d'analyses, toujours pleine d'intérêt et de vérité, souvent embellie de remarques curieuses et piquantes, où l'auteur relève avec un malin sourire plus d'une méprise échappée à Voltaire, à Condillac, à Diderot[8] :

« L'aveugle-né distinguera-t-il, à la vue, le globe ou le cube qu'il a touchés ?

« On sera pour l'affirmative, si l'on peut se convaincre que la vue et le toucher nous donnent de la figure des corps les mêmes perceptions immédiates, ou que nous pouvons abstraire les mêmes idées des perceptions immédiates que nous donnent ces deux sens. On sera pour la négative, si l'on peut se prouver, soit que la vue ne nous donne de la figure des corps ni perceptions immédiates, ni idées abstraites, soit que les figures visible et tangible ne sont ni la même chose, ni des choses semblables, mais des choses hétérogènes.

« Reconnait-on les figures visibles par des signes ou par des représentations des figures tangibles et un rapport d'égalité entre le nombre de leurs parties, ainsi que cela a lieu entre les mots écrits et les sons articulés? On affirmera que l'aveugle-né pourra distinguer

[1] *Essai sur l'âme des bêtes*, T. II, P. II, ch. 6.
[2] *Nouv. Essais sur l'entend. hum.*, Liv. II, ch. 9.
[3] Smith's *Optic.*, T. I. ch. 5, art. 132.
[4] *Essai sur l'origine des conn. hum.*, P. I, sect. VI, §§ 2, 14.
[5] *Lettre sur les aveugles.*
[6] *Essai d'une nouv. théorie de la vision.*
[7] *Essai anal. sur les facultés de l'âme*, ch. XIV, § 211.
[8] Par exemple, 1777, p. 361 sq.

le globe visible du cube visible, en qualité de signes, s'il paraît qu'il puisse de lui-même y apercevoir cette qualité et ce rapport numérique, ou si l'on suppose qu'il soit permis de les lui indiquer. On le niera, si cela ne paraît point ainsi, et si l'on suppose le contraire. »

Dans le dernier de ces huit mémoires, écrit avec toute la verve d'une imagination tour à tour moqueuse ou poétique, Mérian propose à ceux qui désirent résoudre le problème d'une manière décisive et pratique, d'élever dans des ténèbres profondes et continues un certain nombre d'enfants trouvés, ou d'enfants livrés à des parents dégradés. On les prendrait au berceau, dit-il, et on les conduirait jusqu'à l'âge de raison. On abandonnerait les uns à la simple nature, on donnerait aux autres plus ou moins d'éducation, à quelques-uns même l'éducation la plus étendue que comporterait cet état d'obscurité perpétuelle. On leur apprendrait à lire en relief, on leur enseignerait les sciences, et principalement l'optique. On formerait ceux-ci isolément, ceux-là en société. A un moment donné, les meilleures têtes réunies constitueraient un corps savant. Qu'il serait réjouissant de les entendre alors discuter sur la nature et les propriétés de la lumière! Et combien leurs disputes ressembleraient à certaines controverses sur certains sujets, où certains docteurs voient à peu près aussi clair, et mériteraient bien qu'on leur dît : *Quid rides?.. de te fabula narratur!*

XIV. *Sur le phénoménisme de David Hume*[1]. Plus de quarante ans après avoir publié la traduction des *Essais* de Hume, Mérian songe sérieusement à les combattre. A voir l'énergie avec laquelle il les attaque, on dirait que le

[1] Comparez Jacobi, *David Hume*, dans *Œuvr. compl.* T. II (en allem.).

vieillard désire réparer un tort de jeunesse, et qu'il souffre du remords d'avoir aussi contribué à la réputation du philosophe écossais. Mérian, qui a tant emprunté à la *phénoménologie* de Lambert, ne veut plus rien avoir de commun avec le *phénoménisme* de Hume, surtout depuis que ce « philosophe profond et subtil » a suscité un douteur non moins formidable à Kœnigsberg. Hume, Berkeley et Kant, le scepticisme, l'égoïsme et l'idéalisme, voilà trois sortes de *phénoménisme* issues du système de Locke, et dont Mérian suit, avec autant de sagacité que d'érudition, la filiation et la solidarité.

« En partant des principes posés par Locke, Berkeley tâcha de prouver que les qualités de la matière nommées primitives n'y appartenaient pas plus que celles qui portaient le nom de secondaires... Selon cette doctrine, je ne puis admettre qu'une seule existence, la mienne propre... Il restait à faire un dernier pas, dont rien n'égale la hardiesse. L'égoïste conservait une substance, la sienne. Or, celle-ci même va disparaître en un moment, et s'ensevelir, avec toutes les autres, dans la nuit du chaos. La nouvelle théorie, ou le paradoxe nouveau, qui devait tout envelopper dans une ruine commune, fut établi dès l'année 1738 par le célèbre David Hume, dans son *Traité sur la nature humaine*... Cependant, un plus grand éclat encore l'attendait dans ces derniers temps et hors de sa terre natale. Nous l'avons vu reparaître dans cette *philosophie réformatrice de notre grand philosophe de Kœnigsberg*, qui a étendu ses conquêtes du nord au sud de l'Allemagne, où néanmoins ses partisans habiles et zélés semblent avoir rencontré des antagonistes dignes de leur disputer le terrain. »

Parmi ces antagonistes se trouve Mérian, qui, toutefois, ne prétend pas livrer une bataille rangée. Mais s'il ne veut faire que la petite guerre, il espère pourtant battre le scepticisme avec ses propres armes, en opposant des doutes aux doutes de ses adversaires. Entrant en matière,

il prouve victorieusement qu'un phénomène ne peut être phénomène sans être aperçu, sans se manifester, sans paraître. Devant qui, devant quoi paraît-il ? Par qui, par quoi est-il aperçu ? Il ne peut l'être par lui-même, ni par un autre phénomène : il l'est donc par quelque chose qui n'est pas phénomène, par un sujet, une substance, un *substratum*. Il montre ensuite que dans toutes nos perceptions nous distinguons le spectateur du spectacle, l'être observant de l'être observé, le *moi* d'avec ses impressions, puis d'avec les objets, causes des impressions. Mérian excite vivement l'intérêt, lorsqu'il en vient à examiner les *noumènes* de Kant, à établir avec une irrésistible rigueur que le *pensé* procède nécessairement du *pensant*, du *noûn*, que la fiction même suppose forcément quelqu'un ou quelque chose qui feint[1]... L'objection que l'on ignore l'essence de la substance ne prouve rien, car on ignore aussi l'essence du phénomène. Du moins faut-il admettre sa réalité ! Mérian poursuit ainsi dans tous ses détails le phénoménisme, et montre qu'il doit aboutir ou à l'absurde ou à la substance. Quelquefois seulement la fraîcheur de son pinceau, cette vivacité dramatique à la fois et dialectique, est légèrement déparée par un persiflage moins délicat que légitime, par les traits d'une ironie qui n'est pas toujours assez calme : c'est là un défaut qui se remarque encore davantage dans le travail suivant.

XV. *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales*. Ces deux philosophies *nationales*, c'est-à-dire prussiennes, sont celle de Halle et celle de Kœnigsberg,

[1] Voyez M. V. Cousin, *Cours d'hist. de la philos. mod.*, Prem. sér. T. I, p. 118-119, où se trouve une vaste et belle analyse de ce mémoire excellent.

l'école mourante de Wolf et l'école naissante de Kant. Témoin, dans sa jeunesse, de l'enthousiasme excité par le disciple de Leibniz, Mérian fut, en 1797, spectateur de l'engouement qu'inspirait le système de Kant.

« Lorsque ce système qui menaçait de tout entraîner et de tout engloutir, dit Ancillon, parut sur l'horizon philosophique, Mérian ne partagea ni le fanatisme d'admiration des uns, ni les terreurs paniques ou le mépris affecté des autres; il le jugea sainement, il prévit qu'il irait se joindre à tant d'autres systèmes qui, dans le monde des idées, ont brillé pour s'éteindre, et s'éteignent pour reparaître au bout de quelque temps. Il connaissait trop bien ce monde, pour ne pas prédire de nouvelles révolutions. Le dogmatisme qui prétend tout démontrer, avait produit le scepticisme qui doute de tout; le scepticisme avait amené la philosophie critique qui circonscrit et limite tout irrévocablement. Mérian prévit que la philosophie critique enfanterait de nouveau le dogmatisme le plus absolu; l'événement l'a justifié. On ne voulait pas le croire; la philosophie critique devait être la dernière, parce qu'elle ne laissait rien à désirer; faite pour être universelle, elle devait finalement le devenir; elle était basée sur des fondements inébranlables, et construite pour l'éternité. Mérian vit cet engouement et cette espèce de fureur qui semblait avoir saisi tous les esprits. Il se rappela qu'il avait déjà vu une fois en Allemagne les symptômes de la même maladie, les mêmes effets de la manie des systèmes, entendu le même langage, assisté aux mêmes scènes tragi-comiques; il s'en retraça toutes les circonstances, et fit un parallèle aussi ingénieux que

frappant, aussi amusant qu'instructif, des destinées de la philosophie de Kant et de celle de Wolf[1]. »

Ce *parallèle*, il l'intitule *historique*, parce que, loin de prétendre apprécier la valeur interne des deux systèmes, il veut seulement comparer les circonstances qui les ont préparés, accompagnés ou suivis : leur passé et leur avenir. A plusieurs égards il pouvait aussi l'intituler *comique* ; tant il a peine à ne pas rire du zèle et des disputes qu'il dépeint : *difficile est satiram non scribere !*

« Ce sont des spectacles bien singuliers, dit-il, ceux que l'esprit de secte offre à un observateur de sang-froid !..... Appelez, si vous voulez, les patriarches de vos écoles des hommes immortels, la gloire des siècles, les lumières du monde, les soleils ou les étoiles polaires de la philosophie : ce n'est pas peu ; cependant je vous le passe. Mais où suis-je, quand je les entends appeler vicaires de Dieu sur la terre, nouveaux créateurs, nouveaux sauveurs; quand je lis que *Kant est venu achever le grand ouvrage commencé par Jésus-Christ, — que le Christ nous a manifesté Dieu en chair, et Kant Dieu en esprit*[2] ?

« La philosophie de Kant, continue-t-il, fait le pendant de celle de Wolf; et ses courtes annales nous y découvrent précisément les mêmes phénomènes, plus fortement marqués encore par leur contraste avec la culture et avec les mœurs modernes... Quelle sera sa destinée future? quelle sa durée? Ce règne sera-t-il aussi long que celui de Wolf? Sera-t-il perpétuel? Ici je demeure en suspens, car je ne suis ni prophète ni fils de prophète. Si je devais m'en rapporter aux admirateurs, aux adorateurs de Kant, je n'hésiterais pas un moment à me déclarer pour la vérité, pour l'immutabilité, pour l'immortalité de leur philosophie. Mais ma foi commence à vaciller, quand je me souviens d'avoir reçu autrefois des assurances non moins positives et sacrées par rapport à la philosophie de Wolf. Et cependant qu'est-il arrivé?... Le Kantianisme a bien pour lui la supériorité du

[1] F. Ancillon, *Éloge de M. Mérian*, p. 49, 50.
[2] Les scolastiques s'étaient bornés à dire qu'Aristote avait été le précurseur du Christ pour les vérités naturelles, comme Jean-Baptiste son précurseur pour les vérités surnaturelles. Voyez Corn. Agrippa, *De vanit. scient.*

nombre; il se fortifie journellement par de nouvelles acquisitions et de nouvelles alliances... Soit! Mais la période wolfienne m'avait offert le même spectacle : et cette période s'est écoulée, et ce spectacle s'est évanoui! Tout est sujet à l'inconstance, aux variations; les sciences comme toute autre chose, et la philosophie plus que toute autre science. Qui pourra donc me garantir que celle qui tient aujourd'hui le haut bout, n'en soit pas déplacée tôt ou tard par un émule qui viendra ouvrir des perspectives nouvelles, ou donner un nouveau tour aux anciennes idées, ou seulement changer les nomenclatures, car souvent il n'en faut pas davantage? Et n'entrevoyons-nous pas déjà des tentatives pareilles dans le lointain[1]? *Kant* peut avoir un successeur comme il a succédé à *Leibniz*, à côté duquel son nom s'enregistrerait dans le temple de Mémoire, et en tout cas il y aurait là de quoi se consoler. Mais qui sait même si en mourant il laissera un *Wolf* pour appui de sa cause, pour propagateur de sa théorie?... Quand je promène mes regards en arrière, sur les philosophes de la secte de Wolf, sur leurs immenses élucubrations qui causèrent tant de rumeur; et qu'à l'exception d'un petit nombre je les vois rélegués à l'oubli et moisir dans la poussière; quand je me représente les gros *in-quarto* de leur maître même, qui ne sont plus guère révérés que comme des reliques : que de réflexions viennent s'offrir à mon esprit!..... Cela ne devrait-il pas servir de leçon aux écrivains philosophes de nos jours? »

Si Mérian mêle ici le comique au sérieux et la gaieté à la réflexion; si la bonhomie de son *humour* rappelait à ses confrères un écrit allégorique où l'académicien Thiébault, à propos de magnétisme, avait comparé l'ancienne et la nouvelle médecine, *Les vieilles lanternes et les réverbères;* il produit sur le lecteur moderne l'impression que fait naître un récit d'histoire. C'est en effet l'office d'historien, c'est le rôle d'un rapporteur impartial et neutre, qu'il avait voulu prendre et qu'il faisait, lorsqu'il disait, par exemple, du *second philosophe prussien :*

« M. Kant a un esprit original, profond et subtil, avec les talents

[1] A cette date Fichte avait déjà annoncé sa *Doctrine de la science*.

nécessaires pour le faire valoir. En le comparant avec Leibniz et Wolf, je serais tenté de le placer sur la même ligne que le premier, et plus haut que le second... Ce qui le rend encore très estimable à mes yeux, c'est qu'il ne recherche ni les avantages ni les frivoles honneurs du monde, et qu'en vrai philosophe, renfermé dans la vie contemplative, il ne brigua jamais pour se faire un parti : de sorte qu'il ne doit qu'à son génie l'éclatante fortune que dans un âge déjà fort avancé il voit faire à sa nouvelle doctrine... Je ne m'arroge point le droit d'apprécier son style. Des juges qui se croient compétents y trouvent des périodes souvent trop longues, trop de parenthèses enchâssées dans des parenthèses, et en général des inégalités... J'avouerai même que les expressions détournées du sens que nous avions coutume d'y attacher, m'y paraissent plus multipliées que chez les Wolfiens ; ce qui y répand une teinte scolastique pour le moins égale, sinon plus forte que chez ces derniers... Dans les occasions où M. Kant peut se débarrasser de cette gêne, son langage prend de la force, et il produit des morceaux vraiment éloquents. »

Le sentiment d'équité qui distingue cette appréciation paraît surtout au dernier chapitre du mémoire, alors que Mérian expose et justifie l'attitude de l'Académie et sa conduite à l'égard de l'une et l'autre école. « *L'Éclectisme,* dit-il, *est la seule secte, ou non-secte, qui doit respirer dans une Académie.* » C'est une disposition sagement pacifique, au milieu des dissensions et des révolutions spéculatives ; c'est un esprit philosophique, élevé au-dessus de tel ou tel système, qui convient seul à une institution où doit régner une pleine liberté de pensée, où chacun, respectant ce qui est respectable et se contenant dans les bornes de la décence, doit s'efforcer d'accroître ses lumières et son savoir par la connaissance du monde et des hommes, et non chercher à s'ériger en chef de parti, en oracle d'université.

Devenu directeur de la classe des belles-lettres, Mérian cessa de cultiver la philosophie par devoir, ou du moins ne fit plus que quelques excursions rares dans le domaine de la métaphysique, laquelle d'ailleurs ne l'avait jamais détourné de la philologie, ni surtout de l'étude des poëtes. « Nourri de la lecture de tous les grands écrivains de la Grèce et de Rome, il préférait les poëtes à tous les autres. Sachant à fond l'italien et l'anglais, il associait toujours dans ses études, comme dans ses délassements, Dante et Milton à Homère et à Virgile. Possédant le mécanisme de ces langues, les secrets de leur harmonie, les beautés de leurs auteurs et le caractère distinctif de chaque littérature ; sans patrie, sans langue naturelle, sans habitude, sans prédilection et sans prévention, dès qu'il s'agissait de sentir et d'apprécier le mérite d'un poëte ou d'un orateur distingué ; doué du talent de se dépayser, d'épouser le point de vue, les sentiments, les idées, le ton, le goût de la nation qu'il étudiait et de l'auteur qu'il lisait ; sachant devenir successivement Grec, Romain, Italien, Anglais, Français, Allemand ; jugeant en elles-mêmes les littératures, s'identifiant avec chacune d'elles ; demandant à toutes des beautés, mais ne demandant jamais à l'une les beautés de l'autre, et se félicitant de la variété de ses jouissances, Mérian était digne d'écrire l'histoire de la poésie[1]. »

[1] F. Ancillon, *Éloge de M. Mérian*, p. 51-52. — « Si le monde savant venait à perdre les poëmes estimés que l'on possède dans les plus célèbres de ces langues, disait avec vérité l'abbé Michelessi, M. Mérian seul nous les rendrait. » Thiébault, *Souvenirs*, T. V, p. 74.

Il remplit cette tâche avec autant de modestie que d'habileté, à travers une série précieuse de mémoires intitulés : *Comment les sciences influent-elles dans la poésie?* (1774-1791). Cette question a paru quelquefois étrange. Mais pour la comprendre, il suffit de se souvenir que plusieurs littérateurs de cette époque, dépourvus de sensibilité, d'imagination et de grandeur d'esprit tout ensemble, avaient affirmé que la froide raison étant l'essence de la poésie, un penseur éclairé était un poëte parfait. Mérian, au contraire, est persuadé que la dissertation exclut l'inspiration, et que *la science gâte la poésie*. Mais il ne se contente pas d'avancer cette thèse, ni de raisonner *à priori* : il en appelle à l'histoire, aux monuments poétiques des nations les mieux connues alors, descendant sans effort des chants sublimes qu'ont laissés les bardes hébreux, jusqu'aux gracieuses fictions de l'Italie. « Il parcourt, dit Thiébault, les sciences et la littérature chez tous les peuples et dans tous les siècles où on les a cultivées. A chacune de leurs époques il débute par faire connaître ce que le génie poétique a produit ; ensuite il trace la route que la philosophie a suivie : c'est une galerie d'analyses exactes et suivies, et de parallèles variés, piquants et très instructifs. On pourrait comparer ces mémoires aux parallèles du P. Rapin ; mais le résultat de la comparaison serait tout à l'avantage de l'académicien de Berlin[1]. » Aussi regrette-t-on d'autant plus vivement qu'il n'ait pu conduire cette large et solide composition au delà du XV[e] siècle, et que l'Arioste n'y ait plus succédé à Pulci. Mais avec quel profit, avec quel plaisir, tout

[1] Thiébault, *Souvenirs*, T. V, p. 75, 76.

philosophe curieux d'approfondir les rapports successifs de la métaphysique et de la poésie, étudierait encore les parties où Mérian se moque de ceux qui voulaient donner Homère, moins pour un grand artiste, que pour un grand penseur[1]; où il dresse l'inventaire scientifique de l'Homère toscan, Dante[2]; où il peint ingénieusement les diverses faces de l'œuvre de Pétrarque, ses amours et ses dévotions, ses labeurs d'érudit comme ses aspirations platoniques[3]! Tant de savants tableaux remplirent d'admiration les Italiens mêmes. « Vous avez mieux saisi que nous le génie de Dante et de Pétrarque, » écrivait à l'auteur Cesarotti, en lui annonçant son association à l'académie de Padoue[4].

Le résumé que nous venons de faire des ouvrages philosophiques de Mérian, ne saurait donner qu'une idée très imparfaite de leurs qualités. La lecture la plus attentive d'un seul de ces écrits ne suffirait pas pour faire connaître un auteur dont le talent était aussi varié. Mérian brille dans l'un par la force et la vigueur du raisonnement; dans l'autre il se distingue par la finesse et la sagacité de l'analyse; dans tel autre, par l'étendue ou la profondeur de l'érudition; ailleurs encore, par une plaisanterie vive ou ingénieuse. Aussi habile dialecticien

[1] *Mémoire* de l'année 1774, p. 507 sqq.

[2] Année 1784, p. 444 sqq.

[3] Année 1786.

[4] Un épisode de cette étude fut la question qu'avait touchée J.-B. Vico : *Homère a-t-il écrit ses poëmes?* Mérian la résolut négativement, et fut comblé d'éloges par F. A. Wolf, dans les *Prolégomènes*.

qu'observateur pénétrant, il paraît dans la polémique avec autant d'autorité que dans ses recherches personnelles. Mais ce qui le fait remarquer surtout, soit qu'il expose, soit qu'il discute, c'est sa méthode : c'est donc elle qu'il faut envisager de plus près.

Au premier abord, cette méthode n'est que celle du siècle même, l'expérience. Le philosophe, dit Mérian, est l'historien de la nature, et particulièrement de la nature humaine : il observe les phénomènes, ils analyse les faits, et leur connaissance approfondie lui permet de s'élever par degrés à la vue des principes et des lois.

« L'observation et l'expérience demeureront toujours, dit-il, les sources vraies et primitives de tout ce que nous apprenons, de tout ce que nous savons. Et, à proprement parler, ce qui préexiste ou existe en nous *à priori*, nous ne le découvrons qu'*à posteriori*. L'on a beau vouloir décrier ce que l'on nomme l'*Empirisme* : il maintiendra ses droits imprescriptibles... Le philosophe qui observe et expérimente, peut sans crainte proposer le résultat de ses expériences et de ses observations ; il peut y revenir, les refaire, les changer, les varier à son gré : au lieu que les fauteurs de systèmes excluent cette flexibilité, leur roideur y résiste : tout ou rien, durer ou rompre, voilà leur devise[1]. »

C'est particulièrement à nos diverses facultés qu'il faut appliquer ces procédés d'expérimentation, si l'on veut écrire exactement et complétement *l'histoire naturelle de l'âme, l'histoire de l'homme intérieur*[2]. Mérian voudrait que l'on poussât l'analyse psychologique jusqu'à découvrir une sorte d'art de mesurer les âmes, une *Psychométrie*, — « qui serait, dit-il, le chef-d'œuvre de l'esprit humain[3]. » Cette analyse seule nous peut fournir les élé-

[1] Année 1797, p. 88, 91 etc.
[2] Année 1760. p. 341.
[3] Avait-il emprunté cette expression à l'ami de Fénelon, Ramsay, qui

ments de la métaphysique, de cette science des idées fondamentales de la raison, « la plus sublime et la plus excellente des sciences, ajoute l'académicien, puisque ses objets sont le monde des esprits, notre propre être, l'Être suprême, les principes des choses et enfin l'origine des notions. »

« Comme toutes nos connaissances tirent leur origine des sens, dit-il dans le *Discours sur la métaphysique*, il fallait que les êtres sensibles, les corps qui nous environnent, le spectacle du monde matériel, fussent les premiers objets de la curiosité de l'homme. Elle ne s'exerça d'abord que sur des choses individuelles : ensuite l'on compara ces choses ; l'on remarqua leurs différences, leurs rapports, les changements qu'ils subissent. Après avoir recueilli un grand nombre d'observations, on essaya de les lier ; et l'on parvint à des analogies, à des hypothèses, à des points de vue généraux. C'est ainsi que la *Physique*, grossière dans ses commencements, se perfectionna par degrés, s'assujettit tous les phénomènes dont l'espace et le temps sont remplis, et travaillant sur le fonds immense de la Nature, devint inépuisable comme elle.

« La matière et le mouvement sont les plus hauts points où l'on puisse remonter dans la recherche des causes naturelles ; mais qu'est-ce que la matière et le mouvement ? Ici s'ouvre une nouvelle perspective ? Ce ne sont plus ces corps que l'on voyait, que l'on touchait, dont on mesurait la grandeur, dont on déterminait la figure, dont on calculait la vitesse ; mais des atomes, des éléments, des êtres simples, des forces, des représentations : c'est un *monde transcendant,* gouverné par de nouvelles lois, qui sont le précis sublime des lois de la Physique. Là se cachent à nos sens les machines et les premiers ressorts du théâtre mobile de l'univers.

« Mais tôt ou tard ces contemplations doivent ramener le contemplateur à lui-même. Il arrivera un moment où il se dira avec surprise : que suis-je donc moi qui me tourmente pour savoir ce que sont les

avait publié, en 1736, des remarques sur les *Characteristics* de Shaftesbury, sous le titre de *Psycomètre ou Réflexions sur les différents caractères de l'esprit?* — Sorbière avait aussi parlé d'une *Anthropométrie*, et une des expressions favorites de Lambert était *les dimensions de l'esprit.*

autres êtres? Quelle est cette toile animée où la Nature vient peindre ses merveilles, et qui réagit sur ces tableaux en tant de manières différentes? Alors il descendra dans l'abîme de son être, il s'occupera de l'analyse de ses facultés, il méditera sur sa propre nature. Quelle foule de sujets dans un sujet si simple? Perceptions, idées, souvenir, réflexion, goût, sentiment, raison et folie, plaisir et douleur, nous sommes tour à tour tout cela; c'est toujours *nous,* mais sous des faces multipliées à l'infini. Par quel mécanisme, ou par quelle magie la pensée s'unit-elle à l'étendue, et la volonté au mouvement? Comment discerner ce fond de notre être qui se déguise sous tant de formes? Qu'est-il? D'où vient-il? Que doit-il devenir? Il faut avouer que nous sommes un problème bien curieux et bien difficile.

« Enfin, c'est en réfléchissant sur l'origine commune des esprits et des corps, que nous nous élevons à la souveraine cause, à cet Être infini, éternel, indépendant, la source des intelligences, le premier moteur de la matière. Quels sont ses attributs? En quelle relation est-il avec le monde? Que devons-nous en craindre ou en espérer? Ce sont autant de questions que notre esprit, trop téméraire peut-être, a hasardé d'approfondir et de résoudre.

« Mais, en effet, comment cet esprit est-il parvenu jusque-là? En retournant sur ses pas, il voit qu'il a eu continuellement à lutter contre sa faiblesse. Son étroite capacité ne lui permettant pas de retenir au delà d'un certain nombre d'idées, il ne lui resta d'autre ressource que de ranger ses idées en classes, d'attacher à chacune de ces classes un signe qui la fît reconnaître, en un mot, de créer les espèces et les genres, frêles et utiles échafaudages de nos connaissances. De ces abstractions, fondues en un seul corps, on a fait une science à part, qui contient les éléments, et rassemble les matériaux de toutes les sciences.

« C'est par cette raison qu'elle fut nommée la *science première,* quoiqu'elle n'ait pu se former qu'après les autres. Du temps d'Aristote elle faisait encore partie de la *Zétouméné*, ou de la science qui restait à chercher. C'est à elle que les philosophes de l'École donnèrent le nom de *Métaphysique*. Nous suivrons l'usage reçu. La Métaphysique commence là où la Physique finit : elle comprend l'Ontologie, la Cosmologie, la Psychologie, et la Théologie naturelle... La Métaphysique renferme trois sciences analogues à la Physique, et que l'on pourrait nommer la *Physique des êtres immatériels :* elle en

renferme une quatrième analogue aux Mathématiques, l'Ontologie, dont les Mathématiques sont une portion détachée, puisqu'elles ne sont que la Métaphysique de la Quantité. »

Si la méthode employée dans les sciences naturelles doit aussi servir aux sciences spéculatives, si l'observation et l'expérience sont la base commune de la science des corps et de celle des êtres immatériels; prétendre introduire dans la métaphysique l'usage des procédés géométriques, en y visant à l'évidence mathématique, à une certitude démonstrative, c'est lui faire un tort infini, c'est « souvent répandre du ridicule sur les vérités les plus respectables, puisque souvent ce n'est que démontrer l'orgueilleuse faiblesse de notre entendement. » Non-seulement l'esprit humain est un, mais l'objet de toutes ses investigations, et le but de la philosophie en particulier, est *de voir les choses comme elles sont*[1]. Comment pourrait-il y avoir plusieurs voies scientifiques? La méthode qui consiste à regarder comment les choses se manifestent et ce qu'elles manifestent; à contempler ce que la nature révèle, ce qu'elle est ou produit dans l'homme et hors de l'homme; cette méthode-là évidemment est la bonne.

Est-ce à dire qu'il faille rejeter les spéculations purement abstraites? Non : « malgré la préférence due aux recherches *à posteriori*, celles qui se font *à priori* ne doivent pas être rebutées, puisqu'elles peuvent accélérer si considérablement le succès de ces premières; — puisqu'elles peuvent développer ce sens philosophique, ce sentiment du vrai, cette sagacité qui rapproche les rapports éloignés, saisit le chemin le plus court, voit la na-

[1] 1774, p. 45.

ture en grand, et va tout d'un coup où l'assiduité et le travail ne se traînent qu'avec lenteur[1]. » Les hypothèses sont souvent à la fois inévitables et infiniment utiles. « En philosophie, il faut faire toutes les suppositions et ne s'effrayer de rien[2]. »

Le dogmatisme de Mérian n'est donc pas une doctrine timide et pusillanime. S'il tend au solide et au sûr, s'il repousse les « démonstrateurs ivres de leurs systèmes, — qui se laissent éblouir par le fantôme de la certitude universelle, et égarer par le rêve d'une infaillibilité doctorale[3] ; » s'il leur rappelle le mot de Montaigne : « Les extrémités des sciences tombent dans l'éblouissement ; » s'il admire « l'éloquente subtilité de Huet et le séduisant pyrrhonisme de Bayle, » il adresse aux sceptiques aussi des réflexions comme celles-ci :

« Nous nous méfions de nos facultés ; mais nous sommes à tout moment obligés de nous en servir : nous avons beau leur contester leurs droits, elles ne laissent pas de les exercer, et de remplir leur destination..... Le doute, désagréable en lui-même, serait très insensé s'il était volontaire... Le scepticisme, poussé à un certain point, se détruit lui-même[4]. »

Le dogmatisme expérimental de Mérian est un dogmatisme critique : « J'ai osé penser librement, disait-il. J'oserai me corriger si j'ai tort. Dans le parlement de la philosophie, comme dans le parlement britannique, le

[1] 1765, *passim* ; — 1781, p. 511 ; — 1782, p. 405.
[2] 1780, p. 407.
[3] 1765 ; — 1797, p. 60.
[4] 1758, p. 412 ; — 1763, p. 363.

parti d'opposition est peut-être nécessaire ou du moins fort utile, pour seconder le jeu libre de la raison[1]. »

De là un nouveau trait : Mérian croit qu'il ne suffit pas de penser par soi-même, mais qu'il faut savoir ce que d'autres pensent, ce que d'autres ont pensé. Il ne veut pas être seulement l'historien de la nature, il veut aussi être l'historien des doctrines qui prétendent expliquer la nature ; il veut être historien critique des opinions humaines, aussi bien qu'observateur réfléchi des œuvres de Dieu. « Entre philosophes, dit-il à Condillac, il est bon de se connaître, surtout lorsqu'on traite les mêmes matières[2]. » C'est l'ignorance dédaigneuse, dont se vantait la philosophie dominante à l'égard des systèmes détrônés et des siècles évanouis, qu'il blâme ou qu'il raille avec une satisfaction visible. Il en accuse même une école qu'il avait coutume de révérer, l'école écossaise : si elle connaissait mieux le passé, dit-il, elle se serait abstenue d'*inventer de nouveaux termes*, tels que *suggestion naturelle*[3]. Les philosophes étudiés par lui-même avec le plus de soin, sont : « Platon, qui est véritablement l'abeille antique ; Aristote, dont la gloire jette un éclat aussi vif que celle d'Alexandre ; Cicéron, qui se promène par toutes les sectes, en saisit l'esprit et n'en épouse aucune ; Bacon, qui a préparé la grande révolution de l'esprit humain et fait briller l'aurore de toutes les sciences ; le courageux Descartes, terrassant les erreurs, refondant nos opinions, et donnant pour ainsi dire un nouvel être à

[1] 1797, p. 84.
[2] 1779, p. 345.
[3] 1780, p. 404.

nos connaissances; Leibniz, ce vaste, profond et sublime esprit, qui était en effet ce qu'il prétend que sont tous les esprits, une concentration, un miroir vivant de l'univers; Locke, cet excellent philosophe qui développa les premiers ressorts de l'intelligence humaine, qui fut le sage précepteur des nations, qui posa le premier ces fondements solides sur lesquels on a bâti depuis tant de théories diverses, et dont la doctrine semble être devenue la philosophie de l'Europe; Newton, ce grand homme qui devina le plan du suprême architecte; Shaftesbury, ce brillant génie, cet incomparable écrivain, le premier docteur du sens moral; Hutcheson enfin, qui assujettit la doctrine de Shaftesbury à une méthode plus sévère et plus exacte. »

Parmi ses contemporains, Mérian distinguait particulièrement Condillac et Bonnet. Condillac est, à son sens, un des meilleurs philosophes du siècle[1]; il l'est surtout, parce qu'il a le courage « de se corriger lui-même, de se rétracter avec une candeur digne du vrai sage :

« Si non errasset, fecerat ille minus. »

Un des torts de Condillac est de s'attribuer des découvertes « que sans doute il a faites, mais qu'il n'a pas faites le premier[2]. » Il a surtout avec l'idéaliste Berkeley mille rapports, non-seulement dans les conséquences qu'il est permis de tirer de ses doctrines, mais dans les fondements et les éléments de son système. En prouvant ceci, Mérian étonnait plus d'un lecteur.

Charles de Bonnet, « un des plus excellents philoso-

[1] 1779, p. 343 sqq.

[2] Par exemple, *Traité des animaux*, p. 3 (1757).

phes de notre siècle, dit Mérian, nous offre, dans la physique et dans la métaphysique, des détails que l'on chercherait en vain chez M. l'abbé de Condillac[1]. » L'aimable et pieux naturaliste de Genthod, ce sage aimant et sensible que Muller nommait un ange[2], était un des amis de notre académicien, et lui ressemblait à quelques égards. Si Mérian sourit doucement de plusieurs vues de *son cher Palingénésiste,* s'il dérange adroitement l'échiquier de ses conjectures dogmatiques sur *la vie et l'immortalité,* tout en désapprouvant Voltaire qui n'y avait vu qu'un *recueil de facéties ;* si Mérian prend la liberté de douter de quelques-unes des *contemplations* et même des démonstrations de son correspondant genevois; s'il ne manque pas de relever ses inconséquences nombreuses mais honorables, il le loue hautement et sincèrement de regarder l'*analyse* comme la méthode commune au physicien et au métaphysicien, le *génie* comme la perfection de l'esprit d'observation, comme le don d'interroger la Nature[3], et se plaît à le citer comme un constant ami de la solitude et de la méditation, pour qui « son cerveau est devenu une retraite, où il a goûté des plaisirs qui ont charmé ses afflictions[4]. » Mérian se peint lui-même en même temps que le compatriote de Rousseau, quand il nous représente le véritable philosophe, « toujours libre, toujours maître de lui-même, humain, équitable, ami de la paix et de la vertu ; les sciences transcendantes embellissent son caractère, au lieu de le corrompre. Dans

[1] 1779, p. 349.
[2] Jean de Muller, *Correspondance,* T. XV, p. 123. (*Œuv. compl.*)
[3] Comp. Bonnet, *Essai analytique sur les fac. de l'âme,* Préface.
[4] Bonnet, *ibidem.*

cette parfaite égalité d'âme qui fait la récompense et le triomphe du sage, il goûte tour à tour les douceurs de la vie sociale et les agréments de la vie contemplative[1]. »

Cette passion éclairée pour l'histoire de la philosophie est ce qui distingue éminemment la manière dont Mérian procède dans ses écrits philosophiques et que l'on peut ainsi résumer. D'abord, il raconte, il expose, il établit le fait, physique ou moral, tel qu'il croit l'avoir aperçu, tel qu'il le comprend. Puis, il passe en revue les sentiments des écoles rivales sur ce même fait, sur ce même problème, les diverses interprétations ou solutions qu'il a reçues. Ensuite, il opère dans ces sentiments le partage du vrai et du faux, du vraisemblable et de l'arbitraire, du raisonnable et du chimérique. Il dégage enfin les éléments qui lui paraissent devoir entrer dans une théorie complète et définitive. A l'expérience il ajoute ainsi la critique; à l'observation, à l'induction il marie un choix savant et impartial. La même question, dit-il quelquefois, admet plusieurs réponses; il faut donc réunir celles-ci et les comparer ensemble; comme il faut, pour les apprécier, les mettre en regard de la réalité et à l'épreuve de la pratique. C'est pourquoi il nomme sa méthode tantôt un *parallélisme*, tantôt un *éclectisme*. Parallélisme entre la nature et les systèmes, parallélisme des systèmes entre eux, parallélisme constant et universel. Éclectisme à l'égard des observations naturelles et personnelles, éclectisme à l'égard des solutions historiques et étrangères, éclectisme dans la pratique comme dans la spéculation.

[1] *Discours sur la métaphysique.* — Comp. la *Correspondance* de J. de Muller, *passim.*

C'est de l'éclectisme que Mérian attend même les moyens de vivre avec sagesse et bonheur : si l'éclectique, si « le philosophe qui choisit, sans se rendre client ou satellite de personne, vogue tranquillement sur la mer orageuse des opinions, et si d'un œil indifférent, il les voit naître et mourir, prenant le vrai et le bon partout où il le trouve ; » il sait aussi que la modération et la modestie sont les fondements de l'humaine félicité. ***Modestement,*** répétait-il après Leibniz[1]. « L'épithète ou le sobriquet d'*éclectique,* disait-il, me paraît, non pas injurieux, mais honorable[2]. »

Un dernier trait achèvera de caractériser cette manière pleine de sens. Mérian ne pardonne pas à certains philosophes de négliger les soins de la forme et de l'expression, la langue et le goût, la clarté et la beauté. Il distingue maintes fois l'aride et poudreuse métaphysique de la ***barbare École,*** d'avec la ***métaphysique lettrée,*** d'avec celle qui, en répandant les connaissances, en montrant la vérité, sait montrer aussi « la sorte d'élégance, la noble et décente parure qui seule lui convient. » C'est aux wolfiens et aux kantiens qu'il adresse tour à tour le conseil de ne pas « juger des choses de goût à peu près comme l'aveugle juge des couleurs[3], » de laisser là le jargon géométrique ou transcendental, et de parler comme l'auteur de l'***immortelle Théodicée***[4].

[1] 1765 ; — 1800. [2] 1797, p. 90, 91. [3] 1797, p. 76. [4] 1765, *passim.*

CHAPITRE III.

SULZER.

Vie de Jean-Georges Sulzer. — Son humeur libérale, unie à un grand esprit de domination. — Vaste autorité qu'il exerce à Berlin. — Il contribue à la régénération de la littérature allemande. — Ce qui distingue ses ouvrages sur la philosophie et sur les arts. — La psychologie est l'objet ordinaire de ses travaux académiques. — Analyse de ces travaux : les uns sont consacrés à la faculté de connaître, et au vrai; les autres relatifs à la faculté de sentir, au beau et au bien. — Ce qui caractérise ses études sur la personnalité, la spiritualité, l'immortalité du *moi ;* sur la vertu et le bonheur; sur le beau et le plaisir. — Appréciation de sa *théorie générale des beaux-arts :* comment et pourquoi elle fut combattue. — Aperçu des services que Sulzer rendit aux lettres et à la philosophie, principalement par sa méthode. — Principaux éléments et mérites durables de cette méthode.

La jeunesse de Sulzer est un témoignage instructif de la puissance d'une volonté naturellement forte. Né à Winterthur en 1720, fils d'un magistrat que l'on citait pour son intégrité et son amour du bien public, mais le dernier de vingt-cinq enfants, Jean-Georges Sulzer[1] perdit ses parents dans un âge fort tendre, et reçut d'abord aussi peu d'instruction que de patrimoine. Il avait déjà seize ans, lorsqu'entrant au collége de Zurich, il commença de sentir le charme et le prix de l'étude; mais dès lors aussi il s'y livra avec un enthousiasme si laborieux, qu'en 1739 il put être consacré ministre du culte réformé. Ce fut le bel exemple d'un de ses condisciples, de

[1] Un de ses frères, Jean-Gaspar, médecin distingué, qui introduisit l'inoculation de la petite vérole en Allemagne, mourut la même année que lui, en 1779, à Gotha.

l'illustre Jean Gessner, qui éveilla chez Sulzer cette noble et féconde passion. Le futur naturaliste, que Malesherbes défendit contre Buffon, lui fit admirer les découvertes de Linné, qu'il célébra dans la suite plus d'une fois. Mais c'est à un ouvrage de Wolf que vers cette même époque il dut le goût des méditations philosophiques. Cet ouvrage que le hasard fit tomber entre ses mains, qu'il lut avec une sorte de fureur et qu'il révéra toujours comme un objet de culte, était un traité allemand sur la *Métaphysique*.

En sortant des écoles de Zurich, Sulzer devint vicaire d'un des villages les plus riants de la Suisse, voisin de Kronau. A Maschwanden il contracta l'habitude qui domina toute sa vie, de partager son temps entre ces trois choses : le travail de cabinet, la contemplation de la nature, et les agréments de la société. La contrée charmante qui s'étendait sous ses yeux, et les conseils encourageants de Bodmer et de Breitinger, le firent auteur. Dès 1741, il publia ses *Considérations morales sur les œuvres de la nature*, que Formey reproduisit en français sous le titre moins attrayant d'*Essais sur la physique appliquée à la morale*[1]. Trois ans plus tard il quitta la Suisse, pour remplir à Magdebourg les fonctions de précepteur dans la famille d'un riche négociant. Il y connut un de ses futurs confrères, le savant ecclésiastique Sack, qui, l'entraînant à Berlin, le mit en rapport avec Euler et Maupertuis. Ceux-ci, goûtant ses mœurs et son esprit, décidèrent Frédéric II à lui offrir une chaire de mathématiques au lycée Joachimsthal. En 1750, il fut enfin reçu à l'Académie, comme membre de la classe de philosophie.

[1] Dans les *Mélanges philosophiques*, publiés à Leyde en 1754.

Peu d'entre les académiciens exercèrent, au dehors comme au sein de leur compagnie, autant d'influence que Sulzer. Homme de cœur et d'action, homme d'un caractère indomptable, en qui la vigueur des desseins et des efforts était doublée et justifiée par l'ardeur d'une âme avide de s'épandre et de se dévouer, il compta un grand nombre d'amis fidèles et zélés : à l'Académie, d'Argens et Béguelin ; hors de l'Académie, Haller, Gleim, Mendelssohn, Klopstock, Spalding. Ce n'est pas d'ailleurs sur les gens de lettres seulement qu'il sut agir si puissamment : il eut sur les artistes et les gens de métier un ascendant qui l'a fait comparer à Diderot. Les rassemblant chaque jour dans sa maison, autour de sa table, il n'épargnait rien pour les encourager et les instruire, pour les assister surtout. Il semblait vouloir que chaque talent, chaque mérite, trouvât en lui plus qu'un conseiller, plus qu'un confident, un frère toujours prêt à tout partager. Quant aux académiciens, cependant, ils l'admiraient et le suivaient plus qu'ils ne l'aimaient. Ils l'accusaient, sérieusement comme en plaisantant, d'une fâcheuse contradiction. Sulzer, disaient-ils, épris d'un si beau feu pour la liberté, qu'il appelle l'*idole du philosophe*[1] ; si empressé à secourir quiconque aspire à l'indépendance par le travail ; cet esprit généreux dont la devise semble être le mot de Chrêmès : *Homo sum, et nihil humani a me alienum puto,* n'est pas moins amoureux de domination, se croit appelé à énoncer, à dicter ses opinions comme autant d'ordres, et ne s'afflige nullement de passer pour absolu, pour impérieux. « C'est une espèce

[1] Voyez un Mémoire de Sulzer de l'année 1756.

de rocher contre lequel tout effort est inutile : heureusement, ajoutaient-ils, il veut le bien, il tend à la perfection[1] ! » Au reste, si les Allemands et les Français lui résistaient quelquefois, les Suisses, c'est-à-dire ceux qui formaient la majorité, le regardaient comme leur chef, et trouvaient avec Prévost, son successeur, qu'il « n'ouvrait jamais la bouche, que pour dire quelque chose d'intéressant et d'utile[2]. » Ils aimaient à se rencontrer au jardin que le roi lui avait donné sur l'une des rives de la Sprée, que le possesseur cultivait lui-même avec autant de délices que de soin, et où il s'était fait bâtir une jolie maison de campagne. Tous appréciaient d'ailleurs la solidité de ses connaissances, sinon de ses raisonnements, et surtout son aptitude à manier les questions où il fallait plus agir que raisonner. Sa nomination au poste de directeur de sa classe fut regardée comme juste autant que comme convenable. Elle eut lieu pendant que cet homme robuste voyageait en Italie et en Suisse, pour combattre par la douceur du climat les premières atteintes d'une phthisie, causée par un refroidissement subit[3]. Deux ans plus tard, le 25 février 1779, cette cruelle maladie parvint à détruire une constitution athlétique, qui semblait faite pour survivre au siècle.

Le dernier mémoire de Sulzer avait eu pour objet l'immortalité de l'âme. « La plume ne lui est tombée des mains, dit Formey, que pour le conduire tout d'un coup à la solution du problème. » Son dernier entretien avec Béguelin roula sur les bornes de l'esprit humain, et sur

[1] Formey, *Éloge de M. Sulzer* (1779).
[2] Mémoires, année 1780.
[3] Voyez son *Journal d'un voyage fait en* 1775 *et* 1776, etc., Berne (1780).

le partage à faire entre ce qu'il était possible de connaître, et ce qu'il fallait renoncer à étudier[1]. Il était déjà très souffrant, lorsqu'il eut avec Frédéric ce long et curieux entretien au sortir duquel il dit : « Je souscris de tout mon cœur au jugement que Voltaire a porté du roi, en l'appelant *de tous les hommes le plus affable et le plus spirituel*[2]. » Frédéric, exact et équitable appréciateur des qualités de Sulzer, avait beaucoup fait pour l'empêcher de retourner en Suisse, où ne cessait de le rappeler l'amour de la patrie et de la belle nature. Il l'avait chargé plusieurs fois d'inspecter et de diriger les premiers établissements d'instruction publique, et même d'en fonder de nouveaux. Le lycée de Joachimsthal et l'École militaire furent ainsi redevables à Sulzer de très notables améliorations.

La Suisse, qu'il avait tant chérie, s'émut à la nouvelle de sa mort. En la mandant à Bonstetten, Jean de Muller s'écria : « Ce sage si aimable, si universel, si vertueux, l'ornement de notre nation n'est plus !... Sa mort devrait instruire les matérialistes. Quoi ! Dieu éteindrait à jamais un génie qui s'est élevé à un tel degré de perfection ! Quand je pense à l'esprit de Sulzer, à sa figure, à sa sérénité, à son cœur, à son amabilité, oh, combien alors j'aime davantage les sciences et la vertu[3] ! »

Ce qui avait rendu le nom de Sulzer populaire, c'est qu'il était devenu un des premiers prosateurs de l'Alle-

[1] Voyez Béguelin, *Mémoire* de 1780.
[2] Voyez Sulzer, *Fragments sur sa vie*, écrits par lui-même, en allemand, publiés et accompagnés de notes par Mérian et Nicolaï, Berlin, 1809, in-8°.
[3] *Œuvres compl.* de Muller, T. XIII, p. 164. — Comp. les deux volumes que le docteur Hirzel a consacrés à son ami : *Ueber Sulzer den Weltweisen*, Zurich, 1780, in-8°.

magne, un des chefs de ce groupe de théoriciens et de critiques littéraires, qui, succédant aux écoles de Saxe et de Suisse, à Gottsched et à Bodmer, précéda l'époque réformatrice à laquelle Lessing et Gœthe ont attaché leurs noms : école intermédiaire et conciliatrice, moins inspiratrice, si l'on veut, que raisonneuse, qui fut la rivale supérieure des cercles de Brême et de Gœttingue, l'immédiate et utile devancière de la glorieuse société de Weimar. Les essais où Sulzer, suivi de Ramler et d'Engel, tenta de conseiller le Parnasse germanique, ses préceptes de poésie et d'éloquence, ses vues sur le goût et le beau, sont rassemblés dans un ouvrage concis, fruit de vingt années d'observations et de réflexions, qui est resté le principal fondement de sa réputation, la *Théorie générale des beaux-arts* [1].

Dans cette *Théorie*, traitant les beaux-arts en philosophe plus qu'en artiste, Sulzer ne s'arrête à leur partie technique qu'autant qu'il en a besoin pour faire comprendre leur esprit. C'est, en effet, leur côté intérieur et spirituel qu'il se propose de mieux éclairer. Si les arts mécaniques, les sciences et les lois naissent de la raison, dit-il, les beaux-arts ont pour origine le sentiment moral, cette source commune du bon et du beau. Le sentiment moral existe dans tous les êtres intelligents, mais il a besoin d'être fécondé et nourri : de là le but où les arts doi-

[1] La première édition, celle de 1772, a deux volumes in-4°; la suivante, celle de 1792, en a quatre in-8°. — C'est le *Dictionnaire des beaux-arts* de Lacombe qui avait suggéré à Sulzer la première idée de son travail. — Un grand nombre d'articles de la *Théorie* furent reproduits par Marmontel et Millin, dans l'*Encyclopédie méthodique* et dans le *Dictionnaire des beaux-arts*. — Depuis lors l'ouvrage de Sulzer, enrichi des excellentes additions de Blankenbourg, Dyck et Schatz, s'est étendu jusqu'à huit volumes in-8° (1792-1808).

vent tendre, et les principes qui leur doivent servir de fondement. L'objet de la *théorie* consiste donc : 1° à fixer ce but, qui réside dans la perfection de l'homme, et qui se confond avec son bonheur suprême ; 2° à déterminer ces principes, et à diriger les artistes dans l'application qu'il convient d'en faire, relativement à la grande fin proposée aux arts.

Les mérites littéraires qui distinguent cet ouvrage, la simplicité, la clarté, la pureté, la correction, l'élégance, avaient déjà tellement frappé certains philosophes dans les *Remarques* de Sulzer sur les *Essais philosophiques* de Hume, que Formey ne craignit pas de comparer celles-ci aux *Observations* de Leibniz sur l'*Essai* de Locke. Ces qualités se retrouvent aussi dans sa courte *Encyclopédie des sciences*[1], dans ses *Exercices pour éveiller la réflexion*[2], enfin dans la plupart des Mémoires communiqués à l'Académie, principalement dans ceux qu'il publia plus tard dans la langue qu'il a contribué à perfectionner, en allemand[3].

Ces Mémoires avaient pour objet ordinaire la science de l'âme, qui constituait pour Sulzer l'objet même de la philosophie ; et comme cette science se divisait, à ses yeux, en deux parties, d'après les deux facultés qu'il distinguait dans l'activité psychologique, on pourrait aussi partager ces mémoires en deux ordres ; ceux qui concernent la faculté de connaître, *d'apercevoir* le vrai ; ceux qui portent sur la faculté de sentir, ou sur le bien et le

[1] *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, sixième édition, 1786, in-8°.
[2] *Vorübungen zur Erweckung des Nachdenkens*, 3 volumes in-8°.
[3] *Vermischte philosoph. Schriften*, 1773-85, 2 vol. in-8°.

beau. Il est curieux en effet que Sulzer, ce caractère si plein d'énergie et si jaloux d'action et de pouvoir, ait négligé l'étude de la volonté, ou sacrifié, par un vice de système, la faculté d'agir et de vouloir à la faculté de sentir.

Voici les titres des travaux consacrés aux fonctions et aux productions de la première de ces facultés :

A. *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et et celle de sentir*, 1763.

De l'aperception et de son influence sur nos jugements, 1764.

B. *Analyse de la raison*, 1758.

Analyse du génie, 1757.

Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison, 1767.

C. *Observations sur les propriétés de l'âme comparées à celles de la matière, pour servir à l'examen du matérialisme*, 1771.

Sur l'immortalité de l'âme, considérée physiquement, 1775-77.

Développement de la notion de l'être éternel, 1770.

Le principe de vie qui constitue le *moi*, le *nous*, dit Sulzer, est absolument simple et un : c'est là une vérité d'expérience universelle. Mais il s'exerce et s'exprime par deux forces différentes, celle qui nous fait apercevoir et celle qui nous fait sentir. Sentir, c'est être affecté agréablement ou désagréablement. Apercevoir, c'est distinguer les manifestations et les qualités des choses. Il est néanmoins des cas où l'une de ces puissances domine l'autre

tellement, qu'elle semble former à elle seule toute l'activité de l'âme. Ces cas, ces états se peuvent réduire aux trois suivants : la méditation, le sentiment, et la contemplation. En méditant, l'âme s'oublie au point de rendre l'esprit inaccessible à tout ce qui le pourrait distraire de son objet, au point de devenir en quelque sorte un être abstrait. En sentant, l'âme n'étant occupée que d'elle-même, n'a pas conscience de l'objet. La contemplation, tenant le milieu entre ces deux situations, résulte d'une rapide et continuelle succession du sentiment et de la méditation, comme la produit la vue d'un beau paysage[1].

Un privilége particulier à l'âme est de s'apercevoir elle-même, pendant qu'elle sent ou contemple ce qui n'est pas elle. L'*aperception*, prise dans une acception restreinte, consiste à distinguer son être propre des impressions ou des idées qui s'en emparent, à discerner le *moi* de tout ce qui se passe en lui et autour de lui. Cette conscience, à la fois personnelle et réfléchie, compte divers degrés. Tel homme en a beaucoup, tel autre en a peu. Un défaut total d'aperception s'appelle imbécillité. La puissance de la pensée est toujours proportionnée aux degrés de clarté dont l'aperception est accompagnée ou du moins susceptible. Plus un esprit sait étendre et éclairer le sentiment du *moi*, plus il est capable d'apprécier ses rapports avec le monde, et plus aussi ses jugements seront justes et profonds. C'est dans une sûre et nette connaissance de notre position à l'égard du monde extérieur, que réside le bon sens parfait[2].

[1] Mémoire de l'année 1763.
[2] Mémoire de l'année 1764.

Lorsqu'il s'agit d'acquérir des connaissances, ou de disposer de connaissances acquises, l'aperception se nomme *raison*. La raison est la qualité fondamentale, ou le fond même, de tout être doué de conscience; car elle est la force de se représenter les choses, aussi bien que celle de se prêter aux impressions venues du dehors. Se représenter les choses, c'est recevoir des idées, c'est concevoir; travailler sur les idées, c'est raisonner. Raisonner n'est donc que le second emploi de la raison. Son premier usage est plus complexe. Que faut-il pour former des idées? Du côté du corps, il faut des organes; du côté de l'âme, de l'attention, une attention libre et réfléchie, c'est-à-dire non-seulement éveillée et calme tour à tour, mais toujours disposée à comparer. Que suppose la comparaison? L'exercice de la mémoire et de l'imagination, et par conséquent l'usage de la parole et des signes du langage. Ce dernier usage est une application du don d'abstraire et de généraliser, et un instrument nécessaire aux opérations du jugement et du raisonnement, aux opérations qui servent à déterminer la convenance ou la disconvenance des idées et des propositions. Mais abstraire et généraliser, mais employer des signes intellectuels, c'est encore employer la raison. Il suit de là que, si la raison commence par recourir aux organes matériels, elle finit par se créer des organes immatériels et par les mettre à la disposition même du corps[1].

L'influence mutuelle de la raison et du langage a plus d'une fois occupé Sulzer. Il s'est demandé quelle avait pu être la marche de l'esprit, pour que l'homme s'avisât

[1] Mémoire de l'année 1758.

de chercher des signes propres à représenter ses idées, et par quels moyens il avait dû trouver ces signes. Il lui semble que le premier pas dans cette voie consistait à discerner dans les perceptions certaines parties, comme autant d'êtres séparés ou isolés ; et le second pas, à se servir de sons qui fissent naître ces mêmes distinctions dans l'esprit des autres. L'imitation des sons naturels, puis l'imagination donnant à chaque perception une forme matérielle ou un corps, voilà les sources du langage. Trois âges dans la formation d'une langue : d'abord, elle n'a que des noms et que des verbes à l'infinitif, c'est-à-dire des noms encore ; elle s'élève ensuite à des propositions simples, qui ne renferment qu'un seul sujet avec un attribut unique ; enfin elle combine des propositions complexes. Que d'avantages pour la raison dans cette invention de mots, dans cette construction de phrases ! Possession d'idées claires, abréviation des opérations intellectuelles, progrès de l'esprit d'investigation ! Combien chaque métaphore heureuse recule les bornes de l'entendement, en aidant le génie à multiplier les ressemblances, à pénétrer les rapports intimes des êtres[1] !

Le *génie* n'est autre chose que la forme la plus riche de la raison : c'est la raison se servant avec une rapide dextérité de toutes les puissances de l'âme. Le génie est donc une disposition générale, plutôt qu'une faculté particulière. Il est avant tout cette force primitive, spontanément active, qui engendre des pensées ; cette vivacité d'intelligence que Lucrèce appelait *vivida vis animi*, cette irrésistible impulsion de la nature même que les Ro-

[1] Mémoire de l'année 1767.

mains regardaient comme innée, puisqu'ils la nommaient *ingenium*. Les caractères qui l'annoncent tour à tour, sont la vigueur d'attention, la sagacité, la rectitude de jugement, la liberté et la présence d'esprit, une patiente application. Un trait singulier distingue toutefois le génie de ce que l'on entend d'ordinaire par raison : le génie consiste plus à produire qu'à savoir; plus à donner et à créer qu'à recevoir, qu'à recueillir; il est moins l'élève de l'éducation que de la nature; il tend, il aboutit à l'originalité et aux innovations, plus souvent qu'il n'aspire à connaître le vrai, à posséder l'exacte réalité[1].

C'est le fonds persistant de l'aperception, la substance même de la personne, l'identité du *moi*, que Sulzer analyse plus complaisamment encore. Spontanéité, unité, simplicité, immatérialité, immortalité, éternité, tels sont les éléments qu'il y découvre, et qu'il décompose avec d'autant plus de soin qu'il y voit autant de degrés pour s'élever, de ce qu'il y a de plus ferme dans l'homme, à ce qu'il y a de plus grand dans l'univers, à Dieu même. Le *moi* fini, mais impérissable, de l'homme le conduit au *moi* infini et éternel, auteur et père de l'homme. Sous l'influence de cette haute pensée, la dialectique tourne insensiblement en enthousiasme religieux; et l'analyse devient un hymne sur la bonté, la sagesse et la puissance de la Divinité; aussi bien qu'une arme victorieuse contre le matérialisme des athées.

[1] Mémoire de l'année 1757. —Comp. J. de Muller, *Œuv. compl.* T. XIII, p. 164 sqq. — Kant, *Critique du jugement*, § 46, sqq. Dans ce mémoire Sulzer se sépare avec éclat des wolfiens, selon lesquels le génie de l'artiste se compose seulement des facultés inférieures de l'esprit, portées à leur plus haute puissance. Voyez l'*Æsthetica* de Baumgarten.

La force qui anime et compose l'âme, dit Sulzer, jouit d'une vie propre et inaliénable, d'une énergie interne et indestructible. L'activité qu'elle déploie ne saurait être l'effet d'impressions faites sur l'organisme, puisque la vivacité avec laquelle nous accueillons ou rejetons ces impressions doit venir d'un autre principe que l'organisme; puisque le jeu des sens qui concourent à produire les impressions, ne peut engendrer ou constituer en même temps la force qui si souvent les combat. Peu d'analogies d'ailleurs entre cette *spontanéité* et *l'activité communiquée* à la matière. Le mouvement qu'exécute la matière démontre qu'elle est passive ou indifférente au mouvement, et qu'il faut toujours une impulsion étrangère pour faire naître la plus petite altération, soit dans le mouvement, soit dans le repos. L'unité et la simplicité de la personne, de cet être qui agit de soi-même, ne sont pas moins évidentes. Ou l'âme est un composé d'atomes pleins d'énergie, mais que les impressions organiques mettent en mouvement; ou elle est un être indivisible, un atome si l'on veut, mais un atome doué de forces propres. Or, la pluralité que soutient le matérialiste, est-elle avouée par le sens intime, ce juge sans appel? Non, le témoignage de la conscience repousse positivement toute multiplicité quant aux parties constituantes de l'âme.

Tant que les sensations sollicitent l'âme, elle semble conserver entières cette substantialité et cette indépendance; mais lorsque cesse l'action du monde sensible, ne paraît-elle pas évanouie, anéantie? N'en faut-il pas conclure que le *moi* n'est que le résultat de l'organisation corporelle? Cette induction est vivement combattue

par Sulzer. L'âme, dit-il, peut exister de diverses façons; elle peut agir sans sentir, sans savoir qu'elle agit, elle peut s'oublier sans cesser d'être : tout ce que prouvent la défaillance, le sommeil comateux, la léthargie, c'est que l'âme, privée du concours des organes physiques, ne peut avoir aucune idée claire, ni même nul sentiment distinct de son existence. Au surplus, l'immatérialité n'est pas nécessairement un assoupissement moral : aucune loi du monde matériel ne nous défend de croire que l'âme, après la dissolution du corps actuel, soit de nouveau réunie à un autre organisme, au moyen duquel elle retrouve la connaissance d'elle-même et de ce qui l'environne. Quand même l'âme serait matérielle, il serait encore possible qu'elle continuât d'exister après cette vie : cela serait très probable, parce que cela serait conforme au cours général de la nature. La réunion de l'âme avec un corps nouveau pourrait s'exécuter sans miracle, par la seule vertu des dispositions constantes de la nature ; et ce mode de réunion, Sulzer tente de le rendre vraisemblable par les considérations suivantes : 1° Notre corps actuel, visible et animal, ne serait-il pas l'enveloppe d'un corps organisé et plus subtil ; d'un corps invisible, qui servît de siége à l'âme? Les désordres du corps proprement dit ne produisant pas une altération essentielle dans l'âme, il est probable que celle-ci réside dans un organisme en quelque sorte incorporel[1]. 2° Cet organisme

[1] On sait que le religieux Charles Bonnet, selon Sulzer *un des plus habiles physiciens et un des premiers psychologues,* développait alors la même hypothèse, laquelle eut d'ailleurs toujours cours dans les écoles chrétiennes, où elle s'autorisait tantôt du chapitre XV[e] de la 1[re] Épître aux Corinthiens, tantôt de la distinction entre le corps (σῶμα) et la chair (σάρξ). Voyez *Mémoires,* 1775, p. 363. L'auteur de la *Palingénésie* appelait

secret, cette molécule animée, pourquoi serait-elle détruite par les seules forces de la nature? La dissolution du corps animal ne fait que rompre, peut-être, l'union des deux corps, sans détruire la constitution de la molécule animée, sans l'empêcher de sentir et d'apercevoir avec une entière simplicité. S'il y a des molécules élémentaires et inaltérables, pourquoi celle-là n'en serait-elle pas? 3° Après la séparation des deux corps, toutes les sensations, toutes les perceptions distinctes de l'âme cessent; mais perd-elle plus que l'apparence de la vie? 4° La molécule animée étant indécomposable, pourquoi ne continuerait-elle pas d'exister intégralement? Pourquoi, loin de se perdre dans la masse totale de la matière, comme le reste de la création, ne suivrait-elle pas certaines lois spécialement établies pour l'ordre auquel elle appartient? 5° En vertu de ces lois, elle retournerait là où elle doit être réunie à un corps nouveau, au corps qui la mettrait en état de recevoir des impressions et des perceptions nouvelles. Hâtons-nous d'ajouter que Sulzer donne comme une simple conjecture cette théorie d'*enveloppement* ou d'*emboîtement*, cette théorie du *germe préexistant*. C'est une hypothèse analogue à celle de Béguelin sur les *unités de nature*[1]; mais c'est aussi une hypothèse digne d'être opposée aux sombres romans des matérialistes, et destinée à les réduire au silence[2].

Sulzer, au surplus, est très convaincu que l'*immaté-*

ce petit corps organique de matière éthérée, le vrai siége de l'âme, et comme *la monade de la pensée*. — Comp. M. Villemain, *Tableau de la litt. franç. au XVIII[e] siècle*, T. II, p. 108-111.

[1] Voyez ci-dessus, T. II, p. 23 sq.

[2] Année 1775-77.

rialité, loin d'être une pure privation, un simple composé de propriétés négatives, signifie essentiellement *spiritualité,* conscience et intelligence. Il déclare à plusieurs reprises que « nous sommes beaucoup plus sûrs de la *simplicité* des êtres pensants, que nous ne le sommes de la *matérialité* des éléments. J'ôterais plutôt à la matière sa *corporéité,* que je n'attribuerais la *matérialité* à l'âme[1]. » S'il refuse de borner ses définitions à l'immatérialité de l'âme humaine, il ne se contente pas davantage de l'éternité du monde, de l'éternité de la matière et du mouvement : de même qu'il lui faut, pour comprendre notre âme, une persistance intelligente, une personnalité vraiment spirituelle ; de même il a besoin, pour concevoir l'organisation de l'univers, d'un Être éternel. C'est précisément la spontanéité inhérente à notre *moi* qui le force de croire à un Être pareil. Il existe, dit-il, un être qui n'a point eu de commencement, parce qu'il existe quelque chose, et que le néant ne peut rien produire. Il existe un être qui ne doit son existence à nulle autre cause qu'à lui-même. Si rien n'existe sans une cause efficiente, l'être absolument indépendant doit exister par l'énergie interne de sa propre nature, et doit en même temps exister nécessairement. Seul nécessaire, cet Être est unique : il est impossible qu'il y ait deux êtres nécessaires, deux existences absolues et universelles. Unique et nécessaire, il ne saurait être ni composé, ni modifiable dans sa constitution souverainement simple. Parfaitement identique, n'ayant dans ses attributs ni bornes ni degrés, il est en

[1] 1764, p. 419, 433. — 1777, p. 329. — Contre ceux qui disaient : *la matière pense.*

réalité l'Infini qu'invoque la raison... Plus la raison, plus la science humaine avancera, moins l'existence et les perfections de la Divinité seront contestées ou contestables. Étroitement liées aux plus fermes certitudes, et de l'âme et de l'univers, elles brilleront un jour de la même évidence que l'évidence même[1]!

Voilà comment Sulzer, s'élevant régulièrement de la connaissance, pour ainsi dire matérielle, de l'homme à la science même de Dieu, établit immédiatement cette science abstraite sur une psychologie que le matérialiste et le sceptique ne peuvent désavouer qu'en se contredisant eux-mêmes. En cela il était l'aide du moderne *Phédon*, son ami, et l'on comprend que Kant, en critiquant les preuves de l'immortalité de l'âme, comme autant de *paralogismes transcendants*[2], dut prendre soin d'ébranler les faits et les inductions qui avaient servi à Sulzer comme à Mendelssohn.

La même marche et le même but se font remarquer dans les Mémoires où Sulzer expose ses opinions sur le bien et le beau, sur la vertu et le bonheur ; travaux dont les plus curieux sont les suivants :

1) *Considérations psychologiques sur l'homme moral*, 1768.

Explications d'un paradoxe psychologique : que non-seulement l'homme agit et juge quelquefois sans motifs et sans raisons apparentes, mais même malgré des motifs pressants et des raisons convaincantes, 1759.

[1] 1770 ; — 1771, p. 390.

[2] Voyez la *Critique de la raison pure*, édition II[e], p. xxxii, 403, 770, 840, 807, 846, 855, etc.

Recherches sur un principe fixe qui serve à distinguer les devoirs de la morale de ceux du droit naturel, 1756.

2) *Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables,* 1751-52.

Essai sur le bonheur des êtres intelligents, 1754.

De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts, 1765.

Réflexions philosophiques sur l'utilité de la poésie dramatique, 1760.

Le bien et le beau ont une seule et même source, suivant Sulzer : la sensibilité. Par la moralité de ses actions, l'homme exprime et réalise le bien ; il réalise et exprime le beau par les œuvres de l'art. Entre la vertu et le goût, il y a cependant plus d'une différence à reconnaître. Quelle est la constitution d'une âme vertueuse ? Comment naît la vertu, comment se développe et se manifeste-t-elle ?... Rien d'abord n'est plus réel que la vertu ; rien n'est plus faux que le pyrrhonisme en morale. Les hommes ne s'accordent pas toujours, il est vrai, sur les qualités de ce qu'ils déclarent bon ou mauvais, soit qu'ils ne jugent pas tous d'après le même principe, soit que tous ne sachent pas faire du même principe une convenable application. Mais la sensibilité morale a des lois invariables et universelles. Une de ces lois est de ne rien désirer que nous sentions être contraire à notre nature ; loi qui revient à celle-ci : l'homme est porté à faire toutes les actions sans lesquelles son organisation serait troublée, à éviter toutes les actions dont les suites seraient funestes à ses dispositions naturelles et permanentes. C'est là le principe de la *sagesse,* ce premier élément de la vertu. Un second principe vient s'y joindre forcément ; celui

qui, ayant pour fondement l'égalité naturelle des hommes, regarde les autres, comme la sagesse nous concerne nous-mêmes : c'est la source de la *justice*. Ce qu'un homme se doit à soi-même, en vertu de sa nature, tout autre homme se le doit pareillement ; ce qui m'est nécessaire pour satisfaire un besoin légitime, je le puis prétendre de mes semblables comme un *droit*. Mais, en échange, ne suis-je pas tenu d'accorder à mes semblables ce qu'ils réclament de moi à leur tour, et à titre de droit ? *Suum cuique tribuere !* Il y a donc des règles certaines, auxquelles se puissent conformer tous les actes libres ; il y a donc des directions obligatoires, des *devoirs*, et par conséquent des actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes. Connaître ses devoirs dans leur plénitude et posséder les dispositions nécessaires pour les remplir exactement, voilà l'état de la vertu parfaite. On apprend à connaître ses devoirs en réfléchissant, en considérant les besoins physiques et moraux de l'humanité. On acquiert les dispositions nécessaires à l'accomplissement des devoirs, en s'accoutumant à suivre la lumière que répand sur ces besoins la raison, dans le silence des passions. A mesure que se perfectionne la raison, l'âme s'élève, la conscience s'éclaire, la moralité s'épure. Toutefois, le progrès de la raison ne suffit pas : pour arriver à pratiquer la vertu, il faut de plus une grande solidité de caractère et une sensibilité prompte à s'émouvoir. C'est que le progrès de la raison se rapporte surtout à la sagesse ; tandis que la justice prend une voie souvent différente. On peut être sage, sans être juste en même temps. Le juste ne se contente pas de raisonner, il ne se borne pas à respecter froide-

ment les intérêts d'autrui, *neminem lædere;* il change ses maximes en sentiments, il laisse le cœur s'unir à l'esprit. La première condition pour l'exercice de la justice est que l'idée de l'égalité humaine remplisse tellement l'âme, que la moindre apparence du contraire l'alarme ou la choque vivement. Le dernier développement de la justice consiste dans la générosité, dans la charité, dans l'humanité. Plus active que la justice exacte, la générosité tend de toutes ses forces à diminuer, à détruire le mal que celle-ci a laissé subsister. Si la justice aspire à égaler tous les hommes, en rendant à chacun ce qui lui est dû; la générosité désire, en quelque sorte, ne faire de tous les hommes qu'un seul, en accordant le même intérêt à tous, en les aimant tous comme soi-même, *nihil humani a se alienum putat.* Si la justice ne diffère pas au fond de l'amour de la vérité, la générosité se confond avec l'amour de la perfection morale. Le genre humain ne produit rien de plus grand, de plus haut que la charité. Nous élevant au-dessus de nous-mêmes, cette vertu des héros nous approche de la Divinité; elle est une fleur céleste, la beauté idéale du génie d'action[1].

Comme ce génie se présente sous deux aspects, et peut s'appliquer à deux ordres de relations; ainsi les devoirs se peuvent diviser en deux classes, en devoirs d'obligation imparfaite et en devoirs d'obligation parfaite, en devoirs de morale et en devoirs de droit naturel. Le principe qui préside à cette division est-il admissible? D'après Sulzer, le but général d'une loi véritable est d'obliger chacun à tout ce que la raison peut exiger de tous.

[1] Année 1769.

Tout devoir évidemment prescrit par les lois naturelles, lui semble un devoir parfait; tout devoir qui n'est point prescrit de la sorte, un devoir imparfait. Tout devoir d'une certitude absolue, d'une notoriété universelle, est devoir parfait; au contraire, sont devoirs imparfaits tous ceux dont la connaissance et l'accomplissement dépendent uniquement du sens privé. Enfin, tout devoir fondé dans la nature permanente de l'humanité est visiblement du nombre des devoirs parfaits, tandis que tout devoir résultant d'une situation personnelle doit être rangé parmi les devoirs imparfaits[1].

Si la moralité suppose l'usage de l'intelligence et de la liberté tout ensemble, d'où vient que souvent l'homme agit sans motifs apparents ou même malgré des raisons convaincantes? Cette contradiction, indiquée déjà par Sénèque le tragique[2], et par Montaigne[3]; ce *paradoxe psychologique* est décomposé par Sulzer en cette double question : D'où naissent ces forces parfois imperceptibles, et pourtant supérieures aux efforts de la raison? et comment arrive-t-il que ces forces l'emportent d'ordinaire sur les efforts de la volonté? La théorie leibnizienne sur les perceptions obscures peut s'appliquer ici. On peut avoir en même temps deux perceptions contraires, dit l'académicien, l'une claire, l'autre obscure; et cela surtout lorsque la perception obscure tient à des faits d'une date éloignée. Or, plus une perception est confuse, plus elle agit sur la sensibilité. Quand donc deux perceptions s'offrent à la fois, celle qui est obscure ne semble pas saisir l'esprit, mais impressionne immédiatement la sen-

[1] 1756. [2] *Phèdre*, v. 601 sq. [3] *Essays*, l. I, c. 20.

sibilité; celle qui est distincte affecte l'esprit pendant quelques instants; mais c'est pendant ces instants mêmes que la perception obscure détermine l'âme à l'action, à une action qui se montre rapide, autant que l'effet des idées claires paraît lent[1].

Qu'est-ce que le bonheur? C'est un état qui produit ou renferme incomparablement plus d'agréments que de peines. La science du bonheur implique donc une théorie du plaisir, une théorie des sentiments soit agréables, soit désagréables.

En s'exprimant de la sorte, Sulzer parle en apparence le langage de la philosophie dominante, le langage du sensualisme; mais en réalité il s'en éloigne considérablement. C'est qu'il distingue entre sensations et sentiments ; c'est qu'il place l'origine des sentiments doux ou pénibles dans la faculté de penser, dans la puissance de produire des pensées ou d'en jouir, puissance à laquelle il attribue une continuelle activité, une sorte d'*empressement à penser*. Il qualifie par conséquent d'*agréable* tout ce qui est conforme à la constitution de notre esprit ou de notre âme; de *désagréable*, tout ce qui y est contraire. L'âme jouit, lorsqu'elle est en état de développer avec aisance une foule d'idées suivies et liées; elle souffre, quand elle est hors d'état de se mouvoir ainsi. Deux conditions sont requises pour le bonheur : il faut que la disposition de l'âme et la qualité des objets qui l'affectent, concourent à exciter des sentiments agréables; il faut que les objets agissant sur l'âme soient de nature à lui donner le double sentiment de l'ordre et de la variété. Ni l'u-

[1] 1759.

niformité ni le désordre ne saurait produire des sentiments agréables.

Les plaisirs mêmes, Sulzer les distingue en directs et indirects. Les plaisirs indirects, étant fondés sur des états personnels, diffèrent selon les individus. Les plaisirs directs, émanant de l'essence même de l'âme, sont universels et constants, et se rapportent, d'ailleurs, aux sens, au cœur, à l'intelligence : ils sont *sensibles, moraux, intellectuels*. Toutefois, ici encore Sulzer fait profession de spiritualisme. Tous nos plaisirs, dit-il, ceux même des sens, sont en définitive intellectuels, c'est-à-dire déterminés par les effets que le beau produit sur l'imagination, sur l'esprit. Les objets *beaux*, à ses yeux, sont tous ceux qui plaisent immédiatement à nos facultés spirituelles[1] ; et ils leur plaisent par le spectacle de *la variété réduite à l'unité*, par l'intérêt naissant d'une simplicité qui se cache ou qui éclate au sein de la multiplicité. Cette unité, dominant la diversité, est le secret fondement de toute beauté intellectuelle, de la beauté en tout genre. Plus une perception, ou un ouvrage de l'esprit, porte l'empreinte de cette disposition essentielle, plus il est beau, c'est-à-dire plus il excite la vivacité de notre intelligence, en même temps qu'il y répand un ineffable sentiment d'harmonie. Cette impression, au surplus, est nécessaire et invariable, en ce sens qu'elle résulte tout à la fois de la nature de notre âme et de celle des objets.

Quoique les plaisirs intellectuels soient la vraie substance de tous nos plaisirs, parce que nous sommes avant

[1] Kant aussi disait : le beau *plaît*, tandis que l'agréable *divertit* et que le bien *est approuvé*. Voyez sa *Critique du jugement*, § 1-5.

tout des êtres intelligents, alors même que notre pensée se trouve à l'état d'enfance ; Sulzer considère pourtant à part les plaisirs sensibles, comme étant le principal mobile des actions humaines. Ces plaisirs, dit-il, supposent, outre les sens et les organes, certains mouvements opérés dans le système nerveux. Chaque mouvement nerveux est toujours proportionné à la quantité d'impulsion qui l'a fait naître, et à la quantité de sensation qu'il produit dans l'âme. Cette quantité de sensation, Sulzer l'appelle *vivacité*. La vivacité des sensations s'accroît en raison de la grossièreté des nerfs : le toucher excite les sensations les plus fortes. Les sens les plus fins sont émus par les matières les plus déliées, par les sons et l'air, par les couleurs et la lumière. Les sensations peuvent être simples, ou composées : plusieurs sons entendus en même temps constituent une sensation composée. Les moments de sensation, c'est-à-dire les perceptions nées d'une impression momentanée, forment, en se succédant, une suite de sensations, tantôt uniformes, tantôt variées. Selon le genre de variété, ces sensations sont ou agréables, ou désagréables : agréables, quand elles composent un tout régulier ; désagréables, quand l'ordre ne règne pas dans l'ensemble. Le plaisir sensible semble résulter d'une certaine analogie diversifiée dans les sensations, et tient par conséquent au même principe que le plaisir intellectuel. Deux caractères importants distinguent néanmoins ces deux sortes de plaisirs : d'abord, on peut rappeler le plaisir intellectuel aussi souvent que l'on veut, sans risquer d'en amoindrir l'effet ; puis, on ne saurait le goûter sans

perfectionner ses facultés spirituelles et sans s'approcher davantage du bien souverain.

Par ce côté attrayant, les plaisirs intellectuels se confondent avec les plaisirs moraux. Ceux-ci accompagnent particulièrement tout ce qui se rapporte à la vertu soit contemplée soit pratiquée. Leurs objets ont ce caractère commun, qu'ils tendent ou aboutissent au bonheur de quelque être intelligent, c'est-à-dire, qu'ils contribuent à faciliter l'action naturelle d'une âme, en lui fournissant les ressources dont elle a besoin, en écartant les obstacles qui peuvent l'entraver ou l'asservir.

Aider, perfectionner l'action naturelle de l'âme, c'est l'affranchir, c'est lui donner, avec la liberté, la félicité et la vie véritable. Or, tout ce qui contribue ainsi à notre bonheur, ou au bonheur des autres, produit en nous un sentiment doux, et charme notre esprit par la représentation d'une multitude d'idées riantes et gracieuses, de vues désirables, convenables à son goût dominant. Chaque être intelligent, au reste, est porté nécessairement à participer aux biens et aux maux des êtres de son espèce. Chacun est doué d'une certaine mesure de sympathie humaine, — *homo sum, et nihil humani a me alienum puto ;* et c'est à quoi l'on peut attribuer l'avantage que les plaisirs moraux ont sur les plaisirs intellectuels. Ils ne supposent que des qualités d'esprit faciles à acquérir, ils sont à la portée de tout le monde, de toutes les conditions ; ils sont même plus intenses et plus puissants ; mais surtout ils s'engendrent plus aisément les uns les autres, à toute heure, à tout âge[1].

[1] Années 1751-52. Comp. Hemsterhuys, *Lettre sur l'homme*, 1772.

Dans l'*Essai sur le bonheur des êtres intelligents*, Sulzer résume et applique alternativement les théories précédentes, en recherchant dans quelles circonstances les êtres intelligents peuvent devenir heureux, et si ces circonstances peuvent toutes se rencontrer. Deux causes de peines nous empêchent d'atteindre une situation digne du nom de bonheur : en nous, des imperfections d'esprit ou de caractère ; hors de nous, des événements ou des objets contraires à nos désirs. Nous ne saurions être à l'abri des peines qui viennent du dedans. Quant à celles qui viennent du dehors, il faudrait, pour s'en garantir, premièrement qu'il n'y eût point d'objets propres à nous affecter désagréablement ; en second lieu, que nos désirs fussent dans un parfait accord avec les événements, c'est-à-dire, que nous fussions ou stupides ou insensibles. Toutefois, si l'être intelligent est perfectible, le bonheur n'est pas absolument impossible ; car, une source croissante de plaisirs se trouve alors dans le progrès de nos facultés. Oui, le bonheur est possible, puisque le monde, ouvrage d'un Être infiniment sage et puissant, ne peut offrir que des défauts apparents. La félicité d'un être fini a besoin du temps et de la souffrance pour grandir et s'achever. Il lui faut apprendre à mettre ses désirs en harmonie avec l'ordre du monde : il lui faut donc connaître cet ordre, par conséquent acquérir de l'expérience et des lumières. Mais il n'y aura ni lumières, ni expérience, là où il n'y aura eu ni efforts pénibles ni sacrifices douloureux. Vouloir nous épargner toutes sortes de désagréments, ce serait prétendre nous priver de l'apprentissage et du fondement de notre félicité, du progrès intérieur et

de la perfection morale, ce terme de notre carrière, cette destination des êtres créés pour le bien[1].

Quel est enfin le but des choses qui charment le plus notre existence? quel est le but et le principe des beaux-arts? C'est les affaiblir que de les réduire à l'imitation de la belle nature; c'est les dégrader que de les réduire à toucher, à plaire, ou même à divertir. Donner à l'esprit la vue ou le sentiment du vrai, avec une force que n'a pas la vérité abstraite; s'emparer de l'imagination et du cœur, pour les diriger vers le bien moral, vers le bonheur individuel et social, telle est la fin de l'art. La principale loi de l'artiste sera donc de choisir un sujet convenable, et de l'exprimer avec toute la vigueur dont il soit capable: agir avec énergie, produire un effet énergique, tel sera son besoin et son devoir. Le pathétique, l'énergie, voilà le souffle et la vie de l'art; et par ce mot Sulzer entend en général une certaine puissance supérieure, dans tout objet de goût aussi bien que dans la parole, ce qu'Horace nommait *acer spiritus et vis in verbis et rebus*[2]. C'est une contemplation émue de la beauté en tout genre qui développe l'énergie, de même que l'énergie fait naître l'émotion et la contemplation. Trois causes d'émotion, trois sortes d'énergie. La première consiste dans une soudaine interruption du cours de nos perceptions; la seconde, dans un accroissement de force que recoivent nos perceptions actuelles; la troisième, dans une irritation sensible causée par un objet en rapport immédiat avec nos sentiments et nos passions. Dans la première classe se rangent les choses qui frappent par leur nouveauté ou par leur

[1] Année 1754.

[2] *Satires*, L. I, sat. 4.

singularité ; dans la seconde, les choses qui sont naturellement agréables ou désagréables, qui sont régulières, belles, sublimes, ou bien disgracieuses, laides, horribles ; dans la troisième classe, les choses qui, agissant directement sur notre disposition morale, nous déterminent à l'action[1].

Ce dernier ordre d'objets et de sentiments est celui qui réunit toutes les sortes d'énergie, et qui produit le plus haut degré de pathétique. Il appartient spécialement à l'*art dramatique,* dont il fait le plus important et le plus *impressif* des beaux-arts. Suivant ses vues sur la fonction morale de l'art, Sulzer démontre l'utilité du théâtre, et le venge tantôt des excommunications de certains mystiques, tantôt des argumentations de cet esprit *si pénétrant* qu'il est fier d'appeler son compatriote, J.-J. Rousseau[2]. Nul genre de poésie ne lui semble, autant que les spectacles, propre à donner des exemples de vertu. La satisfaction intérieure que causent les belles actions, est une chose que le poëte dramatique seul nous peut faire sentir avec une vigueur qui remue les plus indolents, qui inspire et soutienne les faibles, qui porte les forts à l'héroïsme. On a abusé de la scène, on en abusera toujours : mais de quoi n'abuse-t-on pas? De ce qu'il y a des pièces nuisibles, des histoires qui enseignent à trahir la vertu, comme dit Horace,

Peccare docentes historias[3] ;

il ne suit aucunement que le genre même soit hostile aux

[1] Mémoire de l'année 1765.
[2] Comparez la *Lettre sur les spectacles* à d'Alembert.
[3] *Odes*, L. III, ode 7.

bonnes mœurs. Si l'on perfectionnait le théâtre, il deviendrait le meilleur instituteur de morale, une école des plus avantageuses à la société, des plus aptes à former de grands citoyens, des bienfaiteurs publics, des patriotes capables d'égaler les héros que la reconnaissance nationale célébrait en Grèce et à Rome[1].

Autant cette défense plaisait aux critiques et aux écrivains qui commençaient à prévaloir en Allemagne après la guerre de Sept-ans, autant la théorie générale de Sulzer leur était antipathique. Les uns attaquèrent ce qu'il avait posé pour l'objet de l'art, *l'embellissement des choses, l'idéalisation de la nature*[2]; les autres, ce qu'il avait recommandé comme le but de l'art, *le perfectionnement moral*[3]. Lessing, admirateur de Shakespeare, y opposa la théorie de la pleine indépendance des arts, une théorie qui n'accepte d'autre loi que la beauté de la forme, qui ne respecte d'autre limite que le libre élan de l'originalité individuelle ou nationale. L'érudit Winckelmann insista sur une étude savante en même temps qu'inspirée des beautés antiques, de la noble simplicité et de la grandeur calme de l'art grec. Gœthe, le naturaliste, et l'orientaliste Herder, en appelèrent, d'un commun accord, à la contemplation directe de la nature et des œuvres humaines, à la vive reproduction de la vie, de quelque manière qu'elle se manifeste, à l'expression spontanée et naïve de la réalité matérielle ou spirituelle, organique ou historique[4]. Quelques-uns refusèrent à Sulzer le droit de

[1] Mémoire de 1760. [2] *Verschœnerung der Dinge.*
[3] *Sittliche Vervollkomnung.*
[4] Voy. Gœthe, *Œuvres compl.* T. XXXIII, *passim.* Herder, *Lettres à Merck.* — Comp Jean de Muller, *Œuvres*, T. XIII, p. 60.

discuter ces délicats problèmes et traitèrent d'anachronisme insipide son principal ouvrage, la *Théorie des beaux-arts*. Comment, s'écriaient-ils, un Suisse, habitant les sables du Brandebourg, ose donner des lois aux poëtes et aux gens de goût! Il est vrai que Sulzer avait prêté au ridicule, en mettant à côté d'Homère son ami, le grave Bodmer, l'auteur orthodoxe d'une épopée biblique sur Noé[1]; en préférant la *Noachide* non-seulement à la Henriade, mais à la Messiade de son autre ami, le *mélancolique* Klopstock; tout comme Montaigne avait préféré l'auteur de la *Franciade,* Ronsard, au chantre d'Achille et d'Ulysse. Il est vrai qu'il avait toujours gardé une fâcheuse prédilection pour ses premiers maîtres, pour ce genre de *peinture* vaguement *poétique,* et de *description* ennuyeusement *moralisante,* que l'école de Zurich avait mis à la mode. Il est vrai qu'en voyant Lessing rompre avec lui, et Herder se moquer de son *irréprochable didactique,* il avait désespéré de la *jeune Allemagne,* et craint que son *mauvais goût* ne corrompît jusqu'aux mœurs publiques. Il est vrai, en un mot, que l'esthétique de Sulzer était incomplète, étroite, partiale, sinon exclusive. Mais on ne serait pas moins exclusif aujourd'hui, si l'on ne reconnaissait qu'elle contribua diversement à la formation du goût et à la régénération des lettres en Allemagne; moins peut-être par ses leçons générales sur l'essence du beau, sur les propriétés intimes et distinctives de l'art, que par ses remarques spéciales sur tel genre de beauté, sur tels détails de tel art particulier.

[1] Voy. Sulzer, *Lettres de quelques savants d'Allemagne* (en allem.), T. I, p. 157, éd. Kœrte.—Lambert, *Lettres cosmol.* I, p. 5.

Il nous semble que Sulzer eut une influence incontestable sur Kant et sur sa *Critique du jugement*, par ce qu'il le portait à rejeter, autant que par ce qu'il lui donnait. Nous croyons avoir rencontré dans cet ouvrage, qui concourut à ouvrir une ère nouvelle à l'esthétique allemande, plus de traces des doctrines de Sulzer que de celles de Lessing ou de Winckelmann. Sans doute, Kant distingue avec plus de précision le beau et de l'agréable et de l'utile ; il sépare nettement l'idée de perfection, l'idée du bien, de l'idée du beau ; il reconnaît aux plaisirs causés par la beauté un caractère plus prononcé de liberté et de désintéressement[1] ; mais il met aussi l'essence et l'effet d'une œuvre d'art dans « *l'esprit*, ce principe vivifiant de l'âme qui engendre des idées, » dans *la force* ou *l'énergie*, cette *action dynamique* qui représente, réalise et communique des idées, dans le *libre jeu de l'imagination*, et par conséquent dans un principe intellectuel et idéal. Kant regarde aussi comme universels, comme nécessaires, les plaisirs et les jugements du goût, et cherche de même à les ramener à une source commune, à une donnée suprême. Il y a plus : malgré cette profonde distinction entre l'artiste et le moraliste, Kant met le goût en relation étroite avec la vertu, représentant *la beauté* comme *le symbole de la moralité*[2], comme l'harmonie des mœurs et des sens, comme l'union accomplie des belles formes et des beaux sentiments. Si Sulzer fut peut-être moins utile à Kant que Burke ou que Batteux[3], il est evident

[1] *Zweckmæssig ohne Vorstellung eines Zweckes.* — Voyez la *Critique du jugement*, et un *Examen* de cette *Critique* par M. J. Barni, (1850).

[2] Voyez Herder, *Calligone*, T. II, p. 192. *Œuv. compl.* (1830).

[3] Le principal ouvrage de Batteux, traduit par le poëte Ramler et com-

qu'il lui fournit plus d'un élément, d'abord pour l'analyse du principe créateur en matière d'art, de l'imagination, puis pour la division et la classification des beaux-arts, pour ce que l'un des maîtres de Sulzer comme de Kant, le wolfien Baumgarten, avait appelé l'*esthétique appliquée*[1].

Il importe ici de faire remarquer en général que Sulzer eut le mérite de choisir, entre les doctrines de l'école de Wolf, celles qui traitaient des questions d'art de la manière la plus sensée et la plus pratique. Cette école, poussée par son penchant pour les définitions rigoureuses et les argumentations abstraites, s'était plu à disserter sur le beau *à priori*, démontrant que telle chose *devait* immanquablement paraître belle, telle autre laide; et décidant qu'elle le serait toujours et partout en vertu d'une nécessité primitive, d'une disposition invincible de la faculté de sentir. Négligeant, dédaignant l'étude des chefs-d'œuvre littéraires et des monuments d'art; contente de s'appuyer tour à tour sur cette maxime que la beauté est une perfection sensible, une harmonie, un tout où le multiple constitue une unité bien ordonnée; puis, sur cette autre maxime que ce tout harmonieux et parfait excite nécessairement le sentiment du plaisir et enlève l'approbation, comme son opposé excite le sentiment du déplaisir et force à désapprouver; fière d'avoir *systématisé* tant de phénomènes, de les avoir concentrés dans un cadre si simple et si régulier, cette école avait élevé un édifice

menté par Adolphe Schlegel, eut une grande influence en Allemagne. — Sur Edmond Burke, voyez la *Critique du jugement* même.

[1] *Æsthetica practica vel utens.* — Voyez l'*Æsthetica* de ce Baumgarten que Kant appelait *perspicacissimum* (1750, 2 vol. in-4°).

qui fut d'abord admiré avec enthousiasme, mais que l'on compara plus tard justement au coursier de Roland. En dégageant de cet assemblage de distinctions et de raisonnements ce qu'il y avait d'ingénieux, de fin, de plausible; en remplaçant les spéculations creuses, les catégories vides, les divisions arbitraires, par des observations puisées dans la psychologie ou dans la connaissance spéciale des arts; en corrigeant, en complétant certaines notions, fausses ou indigentes, par des données historiques, par des aperçus positifs, techniques ou pratiques, Sulzer fit utilement entrer les travaux des wolfiens dans le courant de la littérature allemande[1]. D'un autre côté, il fut un de ceux qui montrèrent le mieux, par leur exemple même, combien les philosophes gagneraient, non-seulement à observer la beauté dans les œuvres de la nature ou de l'art, mais à la laisser pénétrer et se réfléchir dans leurs propres ouvrages; à conclure une féconde alliance entre la science et les belles-lettres, entre la pensée et l'éloquence[2].

Le sujet commun de l'artiste, du littérateur et du philosophe, suivant Sulzer, c'est l'homme, c'est l'âme humaine. La manière d'étudier qui doit leur être commune aussi, c'est l'observation, c'est *l'histoire naturelle de l'âme,* « espèce d'analyse semblable à celle des chimistes[3]; » espèce de *physique de l'esprit,* de physique, pour ainsi parler, morale et intellectuelle, dont le dernier résultat

[1] L'école de Zurich avait eu, dès l'origine, du goût pour la philosophie wolfienne. Bodmer et Breitinger dédièrent à Wolf persécuté leur important traité *De l'usage de l'imagination pour corriger le goût* (1727).

[2] Voyez, p. ex., le Mémoire de l'année 1767, p. 430 sqq.

[3] 1759, p. 434. — 1760, p. 341. — 1764, p. 415 sqq.

est une « discipline de l'âme qui la rend supérieure à toutes les impressions des sens, à toutes les passions contraires au plan de la vie[1]. » Dans l'artiste et dans le littérateur véritable, il y a donc, comme dans le métaphysicien, un psychologue. La méthode du psychologue, au fond, ne peut différer de la méthode du physicien, la nature humaine se faisant connaître par les mêmes procédés que la nature matérielle, manifestant aussi d'ellemême ses forces et ses beautés, et les livrant volontiers à nos moyens de connaître et de produire. Respectons, continue Sulzer, ces manifestations de la nature, c'est-à-dire tous les genres de faits ; gardons-nous de l'esprit de système qui les défigure en les mutilant : « il n'est pas nécessaire que nous sachions *comment* la chose arrive, il nous suffit de savoir par expérience qu'elle arrive[2]. »

Est-ce à dire que Sulzer donne dans l'empirisme, qu'il méprise ou redoute les hautes spéculations? Non : il accorde une égale admiration aux deux chefs que suivait en se partageant le XVIII[e] siècle, Locke et Leibniz.

« Je loue volontiers, disait-il, la sage timidité de Locke, qui n'osait quitter le fil de l'expérience, pour s'assurer de la solidité des premiers éléments de nos connaissances; mais je ne blâme point Leibniz d'avoir été plus hardi. Le philosophe anglais ressemble à ces anciens navigateurs qui, n'osant perdre de vue les côtes du continent, faisaient des voyages sûrs, mais fort bornés. Leibniz, semblable au courageux Colomb, osa quitter les terres et se hasarder dans l'immensité de l'Océan, sur lequel l'analogie et la logique lui tinrent lieu de boussole[3]. »

[1] 1764, p. 430. — 1774, p. 444. — 1775, p. 363. — Comp. l'ouvrage allemand de Sulzer, *Encyclopédie des sciences* (édit. VI[e]).

[2] 1764, p. 418, 430.

[3] 1776, p. 350. — 1764, p. 418. — 1767, p. 431. — 1768, p. 367. — 1769, p. 364. — Comparez, ci-dessus, T. II, p. 30, les principes analogues de Béguelin.

Sulzer pense qu'il convient d'imiter en même temps ces deux grands hommes ; mais tous deux dans ce qu'ils ont découvert, plutôt que dans ce qu'ils ont inventé. Découvrir, et non inventer, est la tâche qu'il faut proposer au philosophe. Or, si l'hypothèse peut conduire à ce but aussi bien et parfois plus vite que l'observation, elle ne le peut, à bien voir, qu'à l'aide d'expériences antérieures.

En résumé, Sulzer suit le chemin où marchent Mérian et Béguelin. De même qu'eux, il regarde comme le fléau de la philosophie, non les disciples de Leibniz, non les *optimistes*, mais « ces philosophes qui, plus accoutumés aux saillies d'esprit qu'à des raisonnements approfondis, prétendent renverser par un bon mot des vérités qu'il n'est possible de connaître qu'en combinant une multitude d'observations assez difficiles et assez délicates, pour n'être saisies qu'à l'aide d'une attention très forte[1]... » N'était-ce pas désigner Voltaire même, qui, à son tour et à moins bon droit, avait accusé Montesquieu de donner *des saillies où l'on attend des raisonnements?*

[1] Année 1775, p. 361 sq.

CHAPITRE IV.

Observations générales sur les autres membres de la classe de philosophie. —Antoine Achard et le grand-chancelier Des Jariges, adversaires du système de Spinosa. —Heinius, historien critique de la philosophie : ses travaux et sa méthode historique. —Cochius, excellent écrivain latin, leibnizien zélé, en même temps qu'observateur en métaphysique. —Les Beausobre : Isaac, Charles et Louis. —Louis de Beausobre, économiste et psychologue : il étudie les phénomènes mystérieux de l'âme, l'enthousiasme, les pressentiments, les songes, la folie, les *idées obscures et confuses*. —Il est remplacé par d'Anières, légiste et économiste.

En essayant de peindre le génie et de développer les œuvres des principaux représentants de la classe philosophique, nous avons fait connaître d'avance l'esprit qui animait cette classe, ou que respiraient les travaux des autres membres. Si Béguelin, Mérian et Sulzer n'instruisaient pas en maîtres, ils guidaient du moins comme modèles ceux qui chaque semaine les écoutaient avec sympathie ou les contredisaient avec déférence. Il nous est donc loisible de caractériser brièvement, plutôt que d'examiner en détail, les mémoires donnés par Achard aîné, d'Anières, Louis de Beausobre, Cochius, Heinius, Des Jariges.

Le successeur de Sulzer, l'économiste genevois Pierre Prévost, digne de faire exception ici, mériterait d'être immédiatement associé à ses trois compatriotes. Mais il ne résida que quatre années à Berlin, et revenu dans sa ville natale, encore durant la vie de Frédéric II, il continua de contribuer aux lectures académiques en qualité de

membre étranger. C'est en cette qualité qu'il aura droit de nous occuper plus tard, nous offrant d'ailleurs une occasion facile de rapprocher davantage l'Académie prussienne de cet Auditoire de Genève, qui produisit ou rallia successivement Abauzit, Bonnet, Rousseau, Necker, Mme de Staël, et que l'interprète d'Adam Smith et l'ami de Dugald-Stewart, le très savant Prévost, eut le mérite d'unir plus étroitement à l'école écossaise, cette alliée naturelle des institutions suisses autant que de l'Académie de Berlin.

Antoine Achard, frère aîné de François Achard, grand-oncle de Charles-François, le célèbre chimiste[1], né à Genève, d'une famille originaire du Dauphiné, avait remplacé David Ancillon, comme pasteur, et Isaac de Beausobre, comme membre du consistoire de la Colonie. L'honneur de succéder à ces deux hommes, et celui de vivre dans l'intimité de la famille royale et de Frédéric II, suffisent pour donner une opinion favorable de l'esprit comme des mœurs d'Achard. C'était, vers 1740, le prédicateur français le plus éminent de l'Allemagne. Mais les parties qui distinguaient son éloquence étaient physiques plutôt qu'intellectuelles ; c'étaient la déclamation et l'action, ce que l'on appelait alors *une belle popularité*. Les sermons qu'il fit imprimer ne servirent pas à soutenir sa grande réputation : *le ton de voix*, dit Pascal, *impose aux plus sages et change un discours de face*. Sa vaste correspondance et sa mauvaise santé, au surplus, lui lais-

[1] Né à Berlin en 1754, mort en Silésie le 22 avril 1821.

saient peu de temps pour composer ou pour étudier. Ayant un rare talent de lecteur, il lisait quelquefois à l'Académie les travaux des correspondants. Ami de la discussion, il contribuait assidûment à animer les séances par une trop grande fertilité de remarques et d'objections. Quoique pendant plus de vingt ans il ne se soit nourri que de lait, il ne mourut qu'à l'âge de soixante-seize ans. L'unique témoignage de coopération académique qui lui ait survécu, est le fragment d'un traité *Sur la liberté*[1], où il exposait d'abord les principales idées des philosophes sur cette matière; prouvait ensuite, par voie d'expérience, que l'homme est libre; et répondait enfin aux difficultés soulevées contre la liberté par Spinosa, Bayle et Collins. Les pages consacrées à Spinosa, les anecdotes empruntées à la vie même du panthéiste hollandais, plusieurs digressions naturellement amenées et également relatives au spinosisme, prouvent qu'Achard méritait de passer, parmi ses confrères, pour un des critiques les mieux initiés aux doctrines de Spinosa, auxquelles il opposait tour à tour celles de l'Évangile, celles de Descartes et celles du sens commun.

Avec Achard rivalisait, comme connaisseur du spinosisme, le jurisconsulte *Des Jariges*. Né à Berlin en 1706, d'une ancienne famille du Poitou, parvenu sous Frédéric II à la dignité de grand chancelier, un peu par le crédit de sa femme, fille de l'académicien Des Vignoles et personne aussi agréable que spirituelle, Des Jariges fut utile à la compagnie, moins par ses travaux que par sa position publique. C'était un esprit assez ordinaire et

[1] 1745.

assez lettré, sans vues et sans vigueur, mais non pas sans une certaine habileté pratique. A l'âge de vingt-cinq ans, dès 1731, il avait été nommé secrétaire de la Société ; et adroit courtisan alors déjà, il avait, pour plaire à Frédéric-Guillaume Ier, rédigé les actes académiques en allemand, et non en latin ni en français. L'étendue de ses fonctions de magistrat l'obligea de céder, en 1748, le poste de secrétaire à Formey. Dans la classe de philosophie, à laquelle la mort l'enleva la même année qu'Achard, en 1770, Des Jariges fut un des plus ardents défenseurs de Wolf, dont il avait suivi les cours à Halle[1] : il était, dit Formey lui-même, plus wolfien que Wolf. « Pendant une longue suite d'années, il n'a fait que penser à cette philosophie et en parler. Chaque jour ramenait les mêmes propos, et Jariges ne s'apercevait pas qu'il les tenait le plus souvent à des gens à la portée et au goût desquels ils étaient loin d'être[2]. » Dans les dernières années de sa vie il devint un peu infidèle à ce culte, en faveur de la philosophie d'un savant Hambourgeois. Reimarus, ce hardi et sérieux ami de Lessing, cet écrivain facile et élégant, qui avait besoin des vieilles franchises d'une ville libre pour lutter avec suite et succès contre la fausse orthodoxie du siècle, fascinait Des Jariges par ses observations sur l'instinct des animaux[3], où il voyait une admirable preuve de la sagesse divine ; mais surtout par ses recherches sur la religion naturelle[4], où le plus

[1] Voyez ci-dessus, T. I, p. 131.
[2] *Éloge de M. Des Jariges* par Formey, 1771, p. 45.
[3] *Ueber die Kunsttriebe der Thiere.*
[4] *Ueber die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.* — La cinquième édition parut à Hambourg en 1781. — La *Logique* du même au-

énergique bon sens réclamait tout ensemble contre les sophismes des matérialistes et contre les dédains d'une théologie surannée, en montrant par toute la nature la présence de desseins profonds et de causes étroitement enchaînées les unes aux autres; en adorant de tous côtés la présence d'une cause suprême, librement agissante et éternellement créatrice. Reimarus, naturaliste et moraliste à la fois, semblait à Jariges le continuateur le plus pratique, l'ingénieux et ferme consommateur de la théodicée ébauchée par Leibniz et organisée par Wolf.

Il s'en appuyait aussi pour attaquer le spinosisme, à la réfutation duquel il semblait s'être dévoué. Trois discours, publiés dès 1745 et 1746[1], contiennent les raisons que Jariges avait coutume d'opposer à ce système. Toutes les erreurs de Spinosa découlent, selon lui, d'abord d'une fausse définition de la *substance*, puis d'une notion incomplète de l'*étendue*. En donnant gratuitement à la *substance* les attributs propres de l'Être suprême, Spinosa devait arriver à n'admettre qu'une substance unique et nécessaire, parce qu'il ne saurait y avoir qu'un seul Être suprême; et devait aussi ne voir dans les parties de l'univers que de pures modifications de cette substance une et invariable. En considérant l'*étendue* comme uniforme et similaire, comme identique, comme n'ayant point de différences internes qui en distinguent les parties, Spinosa devait confondre l'espace abstrait avec la matière. Deux hypothèses, deux fictions géométriques, continue Jariges,

teur eut aussi cinq éditions. — Reimarus mourut deux ans avant Jariges, en 1768, professeur au gymnase de Hambourg.

[1] Année 1745, p. 86 suiv. — 1746, p. 121-142; — 295-316.

que démentent la réalité, la physique et l'expérience! Les corps ne varient-ils pas à l'infini dans la nature? Les métamorphoses continuelles d'une substance parfaitement similaire sont plus inexplicables que celles de la mythologie. La distinction que fait le spinosisme entre la matière en tant que substance, et la matière en tant que modalité ou modification de substance, est tout à fait chimérique; et la prétendue substance unique, qui par son étendue infinie renferme en elle-même tous les individus matériels, ne les renferme que dans le sens des logiciens qui enseignent que le genre porte toutes les espèces dans son sein, et que les espèces comprennent dans leur enceinte tous les individus. En appliquant l'*imaginaire* des démonstrations géométriques aux réalités du monde *actuel*, en posant des définitions abstraites qu'il faudrait prouver d'abord, on aboutit, non-seulement à contredire l'expérience et à se contredire soi-même, mais à rendre le nom de Dieu illusoire, mais à faire de l'athéisme une vérité nécessaire. Cette conclusion, Jariges eut, peu de mois avant sa mort, la joie de la voir acceptée par Sulzer, lequel la compléta toutefois par ces mots : « Il est probable que le spinosisme est moins le résultat d'un faux raisonnement que l'effet du désespoir de ne pouvoir comprendre la production d'un monde qui existe hors de son créateur[1]. »

Il fallait reconnaître que Jariges était versé dans l'histoire de la philosophie; mais l'académicien qui avait le

[1] Sulzer, *Mémoire* de l'année 1770, p. 276.

plus de connaissances en ce genre était le sévère et discret *Heinius*.

Jean-Philippe Hein, qui, voulant marquer sa vive admiration pour les humanistes de la Renaissance, avait de bonne heure anobli son nom à l'aide du classique *us*, était fils d'un bourguemestre de Smalkalde, mais avait vu le jour à Cassel, en 1688. Après avoir fait de brillantes études au collége de Brême et à l'université de Halle, il fut reçu docteur à Francfort-sur-l'Oder. La réputation qu'il s'acquit en enseignant à Halle l'histoire sainte et ecclésiastique, lui concilia la bienveillance de l'orthodoxe Frédéric-Guillaume Ier, qui le mit à la tête du lycée de Joachimsthal, dans cette importante position de recteur qu'il remplit avec distinction jusqu'au moment de sa mort, et où le philologue Meierotto le remplaça si convenablement. Dès 1732, Jablonski et Lacroze l'avaient fait entrer à la Société royale; et Frédéric II, en renouvelant cette institution, le nomma directeur de la classe de philosophie. Ce roi, guidé d'ailleurs par Jordan, sut apprécier les solides qualités et particulièrement la justesse de son esprit[1]. Dès son avénement il le chargea de la censure des ouvrages philosophiques; et Heinius s'acquitta de cette fonction en philosophe, de manière à remplir de reconnaissance tous les bons écrivains de la Prusse.

En 1740, il n'avait encore publié que deux volumes de dissertations sacrées, pleines de curieuses et profondes recherches[2]. Mais à l'Académie il avait déjà ma-

[1] Voyez les Mémoires de l'année 1745, p. 79.
[2] Amsterdam, 1737.

nifesté son goût pour la philosophie ancienne. Il s'y donna la tâche de compléter et même de redresser les études historiques de Brucker et de son école, qu'il égalait en érudition et qu'il surpassait comme latiniste. La marche qu'il suit dans ses mémoires est aussi grave que celle du pasteur de Kaufbeuren : elle est beaucoup plus sobre et parfois plus sûre. Heinius rassemble chaque fois avec un soin minutieux tout ce que les anciens nous ont transmis sur un de leurs sages, sur un de leurs systèmes ; il éclaircit et discute ces témoignages divers et si souvent obscurs ; il réunit, groupe et accorde ensemble les circonstances biographiques qui peuvent servir à expliquer la formation d'une doctrine ou d'une école ; il expose enfin, avec autant de prudence que de simplicité, le système ainsi préparé, et où l'on distingue à l'avance les côtés authentiques d'avec les parties douteuses ou supposées. Un dernier trait donne à cette méthode austère quelque chose de piquant : le narrateur, tout circonspect qu'il est, se plaît à laisser voir au travers d'une ironie doucement voilée, combien les découvertes et les erreurs des modernes se rencontrent fréquemment parmi les pensées et les rêves de l'antiquité. *Il n'y a rien de nouveau sous le soleil*, répète-t-il à ses contemporains qui, héritiers de Bacon ou successeurs de Descartes, prétendaient pour la plupart ne dater le règne de la vérité que du XVII[e] siècle. Quoique oublié de nos jours, Heinius mérite donc d'être mis au premier rang des critiques et des érudits qui fondèrent, il y a cent ans, l'histoire sérieuse et judicieuse des opinions philosophiques. C'était un de ces savants intègres et candides, qui croyaient avec raison que l'historien moderne, prenant pour mo-

dèle le vertueux De Thou, devait regarder ses études comme une magistrature.

D'entre les nombreuses dissertations d'Heinius, l'Académie n'a conservé que les suivantes :

Sur les idoles d'Épicure, 1745.

Sur les Animalcules, 1745.

Sur Phérécyde, philosophe de Syre, 1747.

Sur le philosophe Clitomaque, successeur de Carnéade, 1748.

Vie d'Anaxagore, 1752.

Des écrits et de la doctrine d'Anaxagore, 1753.

Touchant les *idoles* d'Épicure, Heinius établit que le philosophe de Gargettos en admettait deux sortes. La première se composait des Dieux mêmes, dont l'essence consistait en des images, ou *espèces* corporelles, n'ayant qu'une apparence de sang et n'étant aperçues que par l'âme. L'autre sorte formait les fantômes qu'Épicure employait pour expliquer la vision, entendant par là un genre d'écoulement, des émanations qui se détachent des corps et qui en conservent la figure et les dehors, de vrais simulacres au moyen desquels nous apercevons les corps. C'est cette seconde hypothèse qu'Heinius examine particulièrement et qu'il compare avec les théories modernes sur la vision, afin de prouver qu'Épicure a traité ce sujet mieux qu'aucun autre ancien.

« La vision, de l'aveu de nos physiciens actuels, dit-il, s'opère au moyen des rayons lumineux. De quelque endroit que partent ces rayons, la matière de la lumière peut paraître un fleuve immense dont les ondes reviennent à nos yeux, après avoir frappé les corps. Ces ondes se modifient en rencontrant les corps solides, et cette modification n'est autre chose que la figure du solide, s'imprimant dans

le fluide et s'y conservant un moment. La matière lumineuse reçoit l'empreinte des corps, comme la reçoivent le plomb fondu et la cire molle; et cela en vertu de cette résistance de la matière que Leibniz appelait *Antitypium*. Un corps étant frappé repousse ce qui le frappe, avec une force égale à la vivacité du choc. Cette répercussion est-elle autre chose, au fond, que l'exacte représentation du corps qui la renvoie? Les rayons s'arrangent sur la surface du corps, et leur élasticité les faisant rejaillir, ils rapportent avec eux la figure du corps, comme une espèce de dépouille. De plus, comme l'action de la lumière sur les corps est perpétuelle, et que par conséquent la réaction des corps l'est aussi, chaque instant nous ramène une nouvelle image, qui entretient l'impression dans notre œil; et c'est par une succession indéfinie de semblables figures que nous conservons la représentation de l'objet. Ce mécanisme est-il donc si éloigné du sentiment d'Épicure? Les images ne se détachent pas de la surface du corps; et voilà l'erreur d'Épicure. Mais ces images viennent sans interruption des corps mêmes et ont toutes leurs dimensions; et se trouvent ainsi dans les circonstances devinées par la pénétration d'Épicure. »

Quant aux *animalcules* spermatiques, ces germes des corps organisés, qui, reçus dans les endroits convenables s'y développent et parviennent au point de grandeur propre à leur espèce, Heinius fait voir qu'Hippocrate en avait déjà supposé l'existence[1].

En racontant la vie et les opinions de Phérécyde, il reproche à Brucker d'avoir ramassé sans discernement des témoignages suspects et des traditions hétérogènes; il affranchit le philosophe grec de l'accusation d'athéisme; il s'efforce d'établir qu'enseignant l'immortalité de l'âme et les perfections suprêmes de la Divinité, Phérécyde fut le maître de Pythagore: Heinius mérite enfin les justes éloges de Sturz et de Matthiæ, les derniers éditeurs et apologistes du sage ionien[2].

[1] *De Diæta*, L. I.

[2] Comparez F. G. Sturz, *Pherecydis fragmenta* (1789-8); Aug. Matthiæ, *de Pherec. fragm.* (F. A. Wolf, *litt. Analect.* T. I, P. II.)

L'étude consacrée à Clitomaque est l'unique monographie que l'on ait de ce philosophe carthaginois qui se nommait d'abord Asdrubal, à qui la ville d'Athènes donna droit de cité, qui fut le contemporain de Scipion Émilien, le successeur immédiat de Carnéade, le maître de Philon de Larisse et de Charmidas, l'adversaire des stoïciens, le soutien du probabilisme académique, l'un des plus fervents et des plus subtils représentants[1] de ce scepticisme mitigé, dont Heinius décrit ainsi les allures et les desseins : « Ou ils soutenaient le pour et le contre, pour cacher leur sentiment; ou ils se proposaient de confondre la vanité des sophistes; ou ils voulaient faire parade de leur érudition et de leur esprit; ou ils étaient tombés dans l'incertitude, pour avoir négligé les véritables règles de la dialectique, pour n'avoir pas assez observé les différences qui séparent les divers objets de nos connaissances, et surtout pour avoir ignoré ces grands principes de métaphysique qui donnent une force irrésistible à la vérité[2]. » Quels sont les principes incontestables auxquels l'historien fait allusion ici? Ceux évidemment auxquels Descartes et Leibniz avaient attaché leurs noms.

Les recherches entreprises par Heinius sur Anaxagore, cet ami de Périclès, ce devancier de Socrate, qui passe pour avoir admis le premier, à côté d'un principe matériel du monde, une cause intelligente et souveraine, et qui néanmoins fut accusé d'irréligion et obligé de s'en-

[1] « *Acutus, ut Pœnus, et valde studiosus ac diligens,* » dit Cicéron, *Acad.* IV, 31. Asdrubal signifie *soldat armé pour le combat.*

[2] 1748, p. 322 sq.

fuir d'Athènes ; ces solides recherches ont servi de point de départ aux nombreux travaux dont le philosophe de Clazomène a depuis été l'objet, particulièrement à ce qu'ont écrit Plouquet, Batteux, Ramsay, Carus et Hemsen[1].

L'humaniste Heinius eut pour successeur un érudit également jaloux de la docte terminaison en *us*, Léonard *Cochius*. Ce fut un nom qui rappela longtemps aux académiciens trois sortes de souvenirs. Cochius était l'un de ces enfants de Kœnigsberg, qui jetèrent sur leur patrie un si vif éclat dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Il était l'écrivain latin le plus correct et le plus élégant de l'Académie. Il était un des disciples les plus respectueux de Leibniz, un de ceux qui cherchaient à justifier l'idéalisme de leur maître par les résultats de l'expérience.

Léonard Cochius était né en 1718, six ans avant Kant, à Kœnigsberg où son père était pasteur. A l'âge de dix-sept ans, il prêcha lui-même avec distinction, bien qu'il mêlât les mathématiques et la philosophie à ses études théologiques. Il fut dès lors regardé, quant au talent d'écrire en latin, comme le rival de Ruhnkenius, son condisciple, comme un modèle que n'imitèrent pas en cela ses deux autres compatriotes, Kant et Hamann. En 1737, trois ans avant l'époque où Kant fut admis aux cours de l'université, Cochius courut à Marbourg suivre les leçons

[1] Comparez une récente dissertation sur *Anaxagore* par M. Zévort (1848).

de Wolf. De retour en Prusse, il fut nommé par Frédéric II recteur du collége du Werder ; puis, neuf ans plus tard, prédicateur de la cour à Potsdam. Sa réputation littéraire ne date cependant que de l'année 1768 : il remporta alors le prix proposé par l'Académie *sur la nature des penchants*, dans un concours où Meiners et Garvé parurent au second rang. L'ouvrage qui lui valut cette palme fut déclaré *excellent*, à l'étranger comme en Allemagne, par d'Alembert comme par Mendelssohn[1]. En concevant toutes les inclinations humaines comme autant de formes, souvent dégradées, du besoin de la perfection, de l'amour du progrès, Cochius dut plaire à une génération dont la principale croyance était l'infinie perfectibilité de l'espèce humaine. Toutefois, ce qui lui attira la bienveillance de Frédéric, ce fut moins son talent d'orateur ou d'écrivain, que son opinion sur le suicide, d'après laquelle le désir du progrès peut quelquefois paraître incompatible avec l'instinct de la conservation, et doit toujours être préféré à cet instinct même : ce fut surtout sa grande habileté à jouer de la flûte et à juger de la musique. Le roi le fit entrer à l'Académie en 1771, et le jour de sa réception Cochius crut ne pouvoir mieux marquer sa reconnaissance qu'en traçant, avec franchise et en beau latin, une brillante esquisse du leibnizianisme. Malgré une très faible constitution, malgré le long et douloureux déclin de sa santé, Cochius donna jusqu'au moment de sa fin, c'est-à-dire jusqu'en 1779, une suite de travaux qui firent regretter le penseur, autant que la famille royale regretta le sermonnaire.

[1] Voyez Mendelssohn, *Écrits philos.* T. I, p. XII, 186 sqq.

Parmi ces travaux, il conviendrait d'en analyser les suivants :

Si toute succession doit renfermer un commencement (1773).

Sur l'analogie de l'étendue et de la durée (1775).

Sur quelques maximes à observer dans la méditation philosophique (1778).

« Je voudrais savoir, avait écrit Leibniz à Bourguet, comment on peut démontrer que toute succession renferme un commencement[1]. » En se proposant de répondre à cette demande, Cochius ne s'enquiert pas si jamais il y a eu des successions qui aient commencé ; mais si l'idée de succession renferme l'idée d'un commencement, à tel point que cette dernière soit contenue dans la première, et qu'une succession sans terme initial implique contradiction. Il faut donc décomposer l'idée de succession, qui a pour éléments la notion de multitude et la notion d'ordre ou de relation. La notion de multitude ne contient pas l'attribut d'un terme soit initial, soit final ; la notion de relation n'a rien de commun avec le nombre : donc, l'absence de commencement ne répugne pas à l'idée de succession. Cochius aborde ensuite la notion d'êtres capables d'entrer, comme membres, dans une succession ; et il examine particulièrement leur contingence. Or, un successif contingent, dit-il, suppose toujours un précédent : de là une série sans fin. Pour qu'il y eût fin, il faudrait supposer un précédent nécessaire ; mais ni l'existence ni le développement du nécessaire n'a de début. Donc, une succession infinie n'est pas ce que l'on croit,

[1] Leibniz, *Opera*, T. II, P. I, p. 327.

elle n'est pas impossible; et si on la regarde comme l'effet immédiat de l'action d'une cause nécessaire, elle ne peut pas même avoir un commencement.

L'idée de succession reparaît encore dans le mémoire où Cochius compare l'étendue et la durée, le temps et l'espace.

« Tout ce que nous observons, dit l'auteur, remplit plus d'un point et dure plus d'un instant. Le nombre des points ainsi remplis, que nous concevons comme continus, fait naître l'image de l'étendue; le nombre des instants, pareillement continus, donne l'image du temps. L'un et l'autre ordre forme une extension, quoique ce terme soit principalement attribué à l'espace. L'espace est une étendue dont les parties sont simultanées; le temps, une étendue dont les parties s'entre-suivent. Toute étendue renferme premièrement une pluralité de parties que nous unissons en idée. Cette unité n'est pas dans les choses mêmes que nous saisissons par nos sens; elle n'existe que dans l'entendement de celui qui rassemble des parties coexistantes, et qui considère l'étendue qu'elles composent comme un seul corps; ou qui, joignant ensemble des variations successives, en considère la suite comme une seule période. C'est un attribut commun à toute quantité de n'avoir point d'éléments composants; car, n'étant que la somme de plusieurs êtres réels que l'on associe en esprit, elle ne doit son origine qu'à une opération mentale... L'étendue est toujours l'étendue de quelque chose, et la durée n'a lieu que dans les choses qui durent. Cependant, l'on se représente l'une et l'autre comme des images sensibles et confusément conçues. L'image de l'étendue se trouve exprimée dans la matière, et c'est en voyant des corps que nous la formons. L'image du temps est exprimée dans le mouvement, et nous la formons en observant les changements qui arrivent aux corps. »

Ce passage n'est-il pas curieux à rencontrer, en ce qu'il offre une sorte de transition entre la théorie de Leibniz et celle de Kant sur les importantes notions d'espace et de temps? et aussi en ce qu'il est un essai d'appuyer et de légitimer ce double idéalisme par l'observa-

tion du monde physique? L'esprit de Leibniz y domine moins que dans les *maximes* que Cochius conseille de suivre pour *la méditation philosophique*, et qui se peuvent réduire à celle-ci : Pour parvenir à une connaissance solide, il faut commencer par l'analyse des notions; le raisonnement le plus juste conduisant infailliblement à de fausses conclusions, si les notions fondamentales renferment quelque erreur.

On peut aussi considérer, à quelques égards, comme un disciple de Leibniz le fils cadet d'Isaac de Beausobre. Cet homme éminent a donné à l'Académie deux membres, que plusieurs historiens ont confondus, tantôt avec lui, tantôt entre eux. L'aîné de ses fils, *Charles*, né à Dessau en 1690, devenu le coopérateur de son père à Berlin, fut agrégé en 1751 à la classe des belles-lettres, qui voulut ainsi réparer le tort de n'avoir pas élu Isaac de Beausobre[1]. Mort deux ans après sa réception, Charles n'a laissé d'autres traces dans le recueil de l'Académie que ses études sur le cardinal Albert de Brandebourg, études qui ne manquaient pas d'intérêt, mais qui furent moins connues que la réponse hardie que l'auteur avait faite un jour au rude et parcimonieux Frédéric-Guillaume I[er]. Ce prince, le rencontrant dans la rue, lui demanda brusquement s'il avait lu le *Tartuffe*. « Oui, Sire, repartit-il; mais encore plus l'*Avare*. »

Louis de Beausobre naquit en 1730, quarante ans après Charles, d'un second mariage qu'Isaac avait contracté à

[1] Voyez T. I, p. 33 sq.

l'âge de soixante-dix ans. Frédéric II, alors prince royal, ayant une sorte de culte pour l'historien *du Manichéisme*, voulut être le parrain de Louis et son protecteur : après l'avoir fait élever à Berlin et à Francfort-sur-l'Oder, puis séjourner quelques années en France, il le nomma conseiller privé et membre de l'Académie. Lorsque cependant le roi s'aperçut que les facultés de son filleul ne répondaient pas à tant de soins, il prit des sentiments opposés et ne l'appela plus que le *petit* Beausobre, afin, disait-il, de le mieux distinguer de son père. Les théories d'économie politique que l'académicien aimait à discuter étaient, de la part de Frédéric, le sujet de maintes plaisanteries. Ces théories ont été publiées dans un traité assez indigeste, quoique rempli de données précises, alors neuves et utiles, traité conçu d'après les vues de Maupertuis et des physiocrates français[1], et qui portait ce titre philanthropique : *Essai sur le bonheur, introduction à la statistique et à la politique.*

Cet ouvrage avait été précédé de plusieurs autres, parmi lesquels se faisait remarquer *le Pyrrhonisme du sage*, composition parfois ingénieuse, mais prolixe, où les doutes sensés du *sage*, c'est-à-dire de celui qui connaît les bornes de notre intelligence et les faiblesses de notre caractère, sont comparés et préférés aux doutes *insensés* du sceptique absolu, du véritable pyrrhonien ; où par conséquent *pyrrhonisme* devient comme synonyme de *foi*, son contraire.

Les meilleurs travaux de Louis de Beausobre sont les études qu'il entreprit à l'Académie sur certains phéno-

[1] Voyez ci-dessus, T. I, p, 358.

mènes de l'âme, tels que l'enthousiasme, les pressentiments, les songes, la folie. Afin de mieux apprécier ces états, toujours difficiles à décrire, il essaya de les produire et reproduire en lui-même ; et, pour cela, fit un usage presque fabuleux du café, cause de sa fin prématurée. En examinant les résultats de ses observations, on voit que ni la sagacité ni l'esprit ne lui faisaient défaut ; mais on voit aussi qu'il manquait de cette patience d'investigation et de cette force de raisonnement qui avaient distingué son père. L'activité presque fébrile qu'il portait dans la vie pratique nuisait aussi à ses recherches scientifiques. Les publicistes prussiens vantaient l'humeur libérale dont il faisait preuve comme censeur des gazettes de Berlin ; et il faut convenir qu'une disposition analogue, une impartialité élevée et soutenue, se faisait jour dans les jugements portés par le psychologue sur les systèmes et les méthodes de l'époque.

Entre ces systèmes, celui que Beausobre préférait était le système de Leibniz ; mais il ne le préférait qu'à condition de le pouvoir compléter par les doctrines de Locke. L'âme, disait-il, est une force, celle qui représente l'univers ; mais c'est une force d'abord limitée par sa nature, puis déterminée par le corps qu'elle anime. L'âme se représente les parties de l'univers, mais se les représente avec plus ou moins de clarté, selon que le corps se trouve plus ou moins éloigné de ces parties. L'exercice des facultés de l'âme suppose donc et exige le ministère du corps ; à telles enseignes qu'un corps autrement organisé que le nôtre, bien que lié à une âme de la même nature que notre âme, doit produire un homme très dif-

férent de l'homme actuel[1]... Voilà comment Beausobre espérait rapprocher Locke de Leibniz, et en même temps repousser les sectateurs extrêmes de Locke, les sensualistes. « Le système des matérialistes, ajoutait-il, est un système bien commode ; il n'a qu'une difficulté... Mais comme la commodité ne prouve pas la vérité, et qu'une difficulté en vaut souvent mille, laissons aux paresseux le plaisir de croire que la nature de l'homme n'a rien de mystérieux[2] ! »

C'est cette partie mystérieuse de la nature humaine, ce que l'on a depuis appelé le *côté nocturne* de l'âme, que Beausobre contemple avec prédilection dans ses travaux académiques, dans ses *Réflexions sur la nature et les causes de la folie* (1759-60) ; *sur les songes* (1762) ; *sur le pressentiment* (1766) ; *sur la nature et la nécessité des idées obscures* (1768) ; *sur l'enthousiasme* (1779).

Si la raison, dit Beausobre[3], n'est autre chose que la faculté de voir distinctement la liaison d'une idée avec une autre idée, la folie, c'est-à-dire l'opposé de la raison, est l'état d'un homme incapable de voir distinctement la liaison de ses pensées. On remarque, en effet, trois sortes de fous, ceux qui croient avoir ou qui paraissent avoir des sensations que n'a nul autre homme placé dans les mêmes circonstances ; tandis qu'ils ne croient pas ou ne paraissent pas avoir les sensations qu'il est naturel de leur supposer dans les conditions où ils se trouvent. En second lieu, ceux qui paraissent raisonner ou agir d'une manière contraire à celle que demanderaient

[1] Année 1759, p. 404. [2] *Ibidem*, p. 399.
[3] Résumé des cinq mémoires *sur la folie*.

les sensations que l'on est forcé de leur supposer. Enfin, ceux qui se persuadent une erreur qu'il est non-seulement facile de reconnaître pour telle, mais qu'eux-mêmes ils avaient toujours reconnue pour en être une. Dans ces trois cas, la folie est une altération de quelque sensation, causée par l'imagination ; une situation où l'imagination fausse la représentation de notre état présent ; une disposition à prêter aux objets ce qu'ils n'ont point, à leur ôter ce qu'ils ont nécessairement : la folie, considérée de la sorte, est la rêverie d'un homme éveillé. Donne-t-elle lieu de supposer un dérangement dans les opérations de l'âme ? Il peut arriver que les perceptions produites par l'imagination soient si vives et si nettes, que nous les prenions pour des perceptions causées par des objets extérieurs. Il peut arriver aussi que l'imagination ajoute aux sensations avec tant d'énergie, que l'âme ne puisse plus distinguer la fiction de la réalité. Dans l'un et l'autre cas, l'imagination est assez active, non-seulement pour rendre les perceptions bien plus vives que les sensations, mais pour éclipser même les sensations, en y substituant des images. Aussi le fou n'a-t-il guère de mémoire que pour ce qui l'affecte. Il ne s'aperçoit des ressemblances qu'ont entre eux des objets différents, qu'autant que les signes qui servent à les marquer, ont quelque conformité avec les pensées qui l'occupent. Sa conscience personnelle se borne aux seules idées qui le dominent. Il n'est presque plus le maître de reproduire à son gré les représentations passées, ni de faire ensorte que telles de ses représentations ne reparaissent pas avec un plus grand degré de clarté : ce qui, néanmoins, ne l'empêche pas d'avoir par-

fois des idées distinctes et de raisonner même durant son délire... Quelles peuvent donc être les causes premières de la folie? On ne saurait l'attribuer uniquement aux altérations corporelles. La folie se déclare souvent au milieu d'un état de santé incontestable. Alors même qu'elle est occasionnée par des maladies, ce qui se passe dans l'âme est un effet de sa propre force, laquelle agit d'une manière analogue à ses représentations. De ce que les actes extérieurs ne répondent pas à l'état ordinaire de l'âme, on aurait tort de conclure que l'âme perd ses facultés, ou que ses facultés sont altérées : ce serait mettre sur le compte d'un habile musicien les faux sons que rend un instrument discordant. L'esprit, en tant que force, ne peut souffrir d'autre dérangement qu'un affaiblissement; et il ne peut s'agir pour lui que de maladies apparentes, que d'un mal supposé. Bien que certains phénomènes semblent annoncer que les fonctions intellectuelles ne s'accomplissent plus, a-t-on droit d'affirmer que la raison elle-même soit atteinte? Les gens timides éprouvent de la difficulté à s'exprimer : s'ensuit-il qu'ils soient imbéciles?

Les *Réflexions sur les songes* peuvent paraître une suite du mémoire que Formey avait consacré à ce même sujet[1]. Beausobre s'y applique à montrer que le songe consiste dans un ensemble de représentations que l'âme a pendant le sommeil, mais qu'elle peut se rappeler au réveil; que par conséquent les animaux ont des *rêves*, mais non des *songes;* qu'enfin la distinction entre songes

[1] Voyez ci-dessus, T. I, p. 373 sq. — Comparez Béguelin, année 1750, p. 453.

naturels et songes *extraordinaires* est inadmissible, parce que tous les songes doivent leur origine à des sensations suivies d'un travail de l'imagination.

Force représentative de l'univers, l'âme de chacun conçoit une foule d'événements réels et une foule d'événements possibles. La représentation d'un événement à venir, dont les causes sont ou obscurément ou clairement aperçues, et qu'un sentiment intérieur nous fait regarder comme prochain, s'appelle un *pressentiment*. C'est de plus un état accompagné de crainte, ou d'espérance, ou même d'indifférence. Il diffère aussi de l'état où l'on prévoit un événement par une exacte connaissance du présent, à peu près comme l'espérance frivole d'un joueur qui espère un coup de dé heureux, se distingue de l'espérance bien fondée d'un savant joueur d'échecs qui conduit son adversaire partout où il le veut placer. Aux échecs, un joueur peut se rendre compte de ce qui lui persuade qu'il gagnera la partie; au dé, le joueur ne peut avoir aucune raison de croire que le hasard amènera le coup qu'il attend. Le pressentiment semble enfin à Beausobre quelque chose d'analogue au sens moral, au tact en affaires, au goût et à l'adresse dans les choses d'exécution.

L'*enthousiasme* lui semble une situation plus particulière, *sui generis*, bien qu'il comprenne sous ce terme tous les genres d'inspiration, d'exaltation et d'extase. C'est, dit-il, un état plus ou moins long, où l'âme est agréablement affectée et comme envahie par un seul et même objet, par un objet qu'elle se représente avec d'autant plus de clarté que d'autres conceptions ne semblent

faire sur elle aucune impression ; c'est un état qui met l'homme *hors de lui-même*. Il y a différentes espèces d'enthousiasme : enthousiasme passager, comme celui du prophète, du poëte, de l'orateur; enthousiasme permanent, comme celui d'un esprit qui, attachant un prix infini à la beauté, à la perfection d'un objet étranger au plaisir des sens, souhaite ardemment que les autres hommes y mettent la même importance. Le véritable enthousiasme est durable, et puisqu'il se nourrit d'idées distinctes, il est rare ; et comme il excite la sensibilité et ébranle la volonté autant qu'il élève l'intelligence, il constitue une conviction vive et féconde en actions. Il peut quelquefois ressembler à la folie ; mais il s'en distingue essentiellement, en ce qu'il ne vit pas, comme la folie, d'idées obscures.

Par *idées obscures*, Beausobre entend toutes les représentations dont nous n'avons pas une conscience distincte. Y a-t-il en réalité des représentations de ce genre?

« L'âme est une force représentative de l'univers : toutes les idées qu'elle peut avoir sont actuellement en elle ; mais comme elle est une force finie, toutes ces idées ne peuvent pas y être avec un égal degré de clarté : il y en a même peu qui parviennent à être clairement aperçues, et il y en a toujours une qui l'est plus que toutes les autres ; la lumière de l'une éclipse les autres. Notre âme ressemble à nos yeux : on ne peut pas tout voir, et ce qu'on ne voit pas on doit le soupçonner. »

Le mouvement de notre esprit consiste dans un passage continuel et rapide de nos idées de l'obscurité à la clarté, et de la clarté à l'obscurité. La richesse des connaissances se mesure au nombre des idées claires. La certitude est déterminée par l'intensité de clarté dans les

mêmes idées. La persuasion est l'assentiment accordé à des idées peu claires; la conviction est l'adhésion donnée à des idées distinctes. L'évidence est le dernier degré de la clarté, celui qui entraîne une conviction absolue.

A cette conclusion se rattachent des réflexions *sur la certitude* (1776), réflexions que Beausobre qualifie de philosophiques, mais qui sont une étude de synonymie autant que de psychologie. L'*incertitude* y est discernée de l'*irrésolution* et du *doute*, de même que la *certitude* est divisée en *persuasion* et *conviction*. La méfiance est commune à la première sorte d'états, la confiance appartient aux situations contraires. L'*incertitude* s'appelle *doute*, lorsque les raisons pour ou contre nous paraissent avoir le même poids; *irrésolution*, lorsque ces raisons n'ont pas constamment pour nous la même valeur. La confiance dans les idées qu'on a adoptées, ou la *certitude*, est *conviction*, quand cette confiance est le résultat d'une vue nette des objets et de leurs rapports; *persuasion*, quand cette confiance n'est due qu'à des raisons étrangères à l'objet même, ou bien à des raisons qui n'ont pas été distinctement représentées à l'âme.

L. de Beausobre mourut dans un âge peu avancé, en 1783. Il eut pour successeur un véritable économiste, le fiscal-général *d'Anières*. Issu d'une très ancienne famille de la Bresse, mais né à Berlin en 1736 et élevé au Collége français, Benjamin d'Anières avait étudié le droit

sous Nettelblatt, à Halle, et avait honorablement parcouru la double carrière des finances et de la justice. Un solide *Discours sur la législation*, accueilli avec faveur par Frédéric, avec applaudissement en France et surtout en Angleterre, lui ouvrit les portes de l'Académie. Dans ce discours, il dénombrait les difficultés dont la législation se trouve hérissée et embarrassée; suivait les modifications et les variations que les lois doivent subir dans la pratique; et montrait que si l'on voulait adapter un code complet à chaque cas particulier, il faudrait, en supposant toute décision conçue seulement en deux lignes, pour le moins vingt et un millions de volumes *in-folio*, de trois mille pages chacun. La classe de philosophie lui trouva un esprit pénétrant, des connaissances exactes, des vues sages, une diction simple et concise. Il lui communiqua d'intéressants mémoires sur la probabilité, *sur les jeux de hasard* (1784), *sur les paris* (1788). Quoique méditatif et même chagrin, il se plaisait à donner une attention particulière à la philosophie pratique : Socrate, disait-il, assignait pour but aux philosophes l'utile, l'étude des objets qui touchent directement l'homme en société. « Ses disciples, ajoutait-il, se sont trop écartés de ces principes : il était réservé à notre siècle de se rapprocher de leur maître; et ce n'est pas à tort qu'on le nomme *siècle philosophique*[1]. » D'Anières, pour être impartial, eût dû ajouter encore que son siècle renfermait, comme celui de Socrate, plus de sophistes que de sages, et moins de philosophes que d'auteurs soi-disant

[1] 1784, p. 391.

philosophiques. Au reste, peu d'années après sa réception, tombé dans une mélancolie profonde, il se retira de l'Académie aussi bien que des affaires, abandonnant à ses confrères l'usage de sa belle bibliothèque, ne se livrant lui-même qu'à l'exercice de la bienfaisance, et traînant dans la solitude des champs une vie qui ne s'éteignit qu'en 1803.

LIVRE SEPTIÈME.

D'ARGENS, EULER, LAMBERT, CASTILLON, PRÉMONTVAL.

—

Les noms et les travaux que nous venons d'apprécier, appartenaient à la classe de philosophie. Il nous reste à passer en revue ceux d'entre les académiciens qui, attachés aux autres classes, s'associaient néanmoins aussi au mouvement philosophique de leur compagnie.

Les sciences exactes, sous le règne de Frédéric, avaient pour représentants François Achard, Jean Bernoulli, Castillon père, Euler, Lagrange et Prémontval. Parmi ces mathématiciens, un seul borna son activité aux mathématiques, bien qu'au jugement de l'Académie et de la postérité, ce géomètre éminent fût « en possession de l'universalité de l'esprit et du savoir[1] ; » bien que ce fût Lagrange.

Les sciences naturelles, qui étaient cultivées par des chimistes comme Margraff et Pott, par des anatomistes comme Meckel et Walter, par des botanistes comme Gleditsch, par des minéralogistes comme Guerhard, prêtèrent quelquefois aux philosophes le concours du médecin Eller, plus souvent celui de Lambert.

[1] Voyez Mémoires de l'année 1769, p. 427.

La classe des belles-lettres, non-seulement contribuait aux lectures philosophiques par la plupart de ses membres, principalement par Le Catt, dom Pernetty, Toussaint et Wéguelin; mais possédait quelques écrivains fréquemment mêlés aux discussions métaphysiques de l'époque, et à leur tête le sceptique d'Argens. Aussi nous semble-t-il à propos de caractériser les ouvrages fournis par ce département, avant que d'exposer les conceptions, plus élevées ou plus complètes, des savants qui se recommandent d'eux-mêmes à l'attention universelle, les conceptions d'Euler et de Lambert, de Castillon et de Prémontval.

CHAPITRE PREMIER.

D'ARGENS.

Travaux philosophiques de la classe des belles-lettres. — Francheville. — Sussmilch. — Moulines, maître de philosophie de Frédéric-Guillaume III. — Bitaubé, critique de Rousseau et interprète d'Aristote.. — Borelly, philosophe populaire. — Denina et Thiébault attaquent les abus de l'esprit philosophique, mais de deux façons contraires. — D'Argens : sa vie, ses ouvrages, ses prétentions, ses rapports avec les philosophes véritables de l'Académie. — Toussaint, auteur du livre *des Mœurs*. — Le Catt écrit sur le beau, sur la philosophie morale et sur les passions : comment il est réfuté par Marat. — Discussions physiognomoniques entre Le Catt et dom Pernetty, auteur mystique, partisan de Swedenborg et de Lavater. — Wéguelin, historien et diplomatiste, cultive la philosophie de l'histoire et du droit, d'après les principes de Leibniz, avec profondeur mais avec obscurité.

Le doyen des académiciens, ancien élève du P. Porée, condisciple et ami de Voltaire, éditeur de la première édition du *Siècle de Louis XIV*, l'abbé de *Francheville,* était un bon homme aussi laborieux qu'instruit; mais nullement philosophe, bien qu'il se piquât de philosophie, jusque dans cet ennuyeux poëme du *Bombyx,* qui devait plaire à Frédéric, en célébrant la culture des vers à soie ; à l'Académie, en recommandant la plantation des mûriers dont un privilége royal avait accordé la jouissance à cette compagnie[1].

Le pasteur Sussmilch, qui s'était inutilement efforcé de guérir Francheville de sa passion pour le vin, montra plusieurs qualités de l'esprit philosophique, d'abord dans

[1] Joseph Dufresne de Francheville, né à Doullens en 1704, mourut à Berlin en 1782.

ses recherches sur les probabilités de la vie moyenne, *sur l'arithmétique politique;* puis dans un écrit à la fois édifiant et scientifique, *l'Ordre de la Providence dans les révolutions du genre humain.*

Un autre pasteur, mais attaché à la colonie française, et aussi ambitieux que Sussmilch était modeste, *Moulines*, se regardait comme un penseur éloquent, parce qu'il avait su gagner la confiance de Voltaire par ses connaissances grammaticales, et l'estime de Frédéric par sa traduction d'Ammien-Marcellin. C'est lui que le roi chargea d'enseigner la philosophie à son petit-neveu, qui depuis fut le pieux Frédéric-Guillaume III; enseignement dont Frédéric lui-même traça le plan.

« On expliquera d'abord l'origine des idées, disait le roi, par un résumé de l'Essai de Locke sur l'entendement humain. On insistera sur l'exacte définition des termes, pour en écarter tout sens équivoque. De là on passera à l'argumentation et à la doctrine du syllogisme. Ensuite, on appliquera cette doctrine à la rhétorique, en faisant voir comment les orateurs s'y prennent pour déguiser sa marche régulière à travers les trois propositions. On parcourra les figures oratoires; mais surtout on mettra le disciple en garde contre l'hyperbole et contre le faux-brillant des antithèses. On l'initiera aussi dans les principes du système de Leibniz. On lui apprendra à discerner ce qu'il y a de solide dans nos connaissances, de ce qui n'est qu'incertain et problématique. Enfin, on l'accoutumera à saisir en tout la vérité, autant qu'il est donné à l'esprit humain d'y atteindre: et, pour faire sentir avec quel art l'éloquence sait la farder, et nous dérober le fond des choses sous l'harmonie des sons, on analysera avec lui quelques harangues de Cicéron et de Démosthènes[1]. »

Il est juste d'avouer que, pour remplir ce programme, Moulines n'était pas mal choisi : les orateurs de l'antiquité lui étaient familiers, et il avait heureusement ap-

[1] *Mémoires,* année 1802; Belles-lettres, p. 46.

profondi les œuvres et même les systèmes des philosophes grecs.

Ce dernier genre d'études était aussi du goût d'un autre ministre protestant, de l'aimable et élégant *Bitaubé*, qui devint, comme Lagrange, un des ornements de l'Institut de France. Elève et neveu de Jordan, né à Kœnigsberg, mort à Paris, Bitaubé est connu par un nombre considérable d'ouvrages variés. Auteur de *Joseph* et de *Guillaume de Nassau,* historien des Bataves, traducteur d'Homère, plus distingué comme orateur qu'en qualité de poëte, il s'attira l'attention des philosophes par ces *Réflexions* sur la *Profession de foi du vicaire savoyard,* que l'Allemagne plaça entre les critiques du théologien Jérusalem et les objections du juriste Mœser. De même que Jérusalem, Bitaubé montrait que toute religion naturelle, pour devenir croyance populaire et culte national, a besoin d'être entourée du genre d'autorité qui n'appartient qu'à une révélation. Comme Mœser, Bitaubé prouvait que toute morale, uniquement appuyée sur le sentiment, repose sur un fondement fragile et chancelant. En entrant à l'Académie[1], il lut un mémoire touchant *l'influence des belles-lettres sur la philosophie*, où cette mutuelle action est à la fois démontrée et dépeinte par un savant tableau de l'histoire de l'esprit humain. La sympathie que lui concilia cette lecture ne pouvait que croître par ses analyses de la *Politique d'Aristote*, qui lui valurent particulièrement les suffrages de l'académie des Inscriptions.

Ce n'est pas à l'Institut, c'est à l'Assemblée Consti-

[1] Janvier 1767.

tuante que fut prononcé le nom du provençal *Borelly*, qui adressa de Berlin, en 1789, à Mirabeau et à ses amis, un judicieux *Examen des droits respectifs du monarque et de la nation*. Aussi sage, aussi calme que d'Argens, son compatriote, était bizarre et fougueux, Borelly publia, outre bon nombre d'ouvrages d'instruction et d'éducation, un *Cours élémentaire des beaux-arts;* une *Logique* excellente, tirée des meilleurs auteurs et enrichie d'observations personnelles; enfin une intéressante *Introduction à la connaissance et au perfectionnement de l'homme physique et moral.*

Deux autres littérateurs se firent remarquer, moins par leurs méditations sur la nature et les formes du beau, moins par leurs opinions sur les rapports de la philosophie avec l'éloquence ou la poésie, que par des réflexions vivement exprimées sur les abus de l'esprit philosophique : ce furent le piémontais *Denina* et le champenois *Thiébault*. L'abbé Denina, plus avantageusement connu par son livre *Des révolutions d'Italie* que par sa *Prusse littéraire*, signale souvent les dangers que ces abus peuvent avoir pour la société, l'immoralité et l'irréligion; Thiébault, les inconvénients qu'ils peuvent entraîner du côté des sciences et des arts, la frivolité et le matérialisme. Mais Denina les attaque avec une sorte d'animosité, en y opposant des préjugés ultramontains; tandis que Thiébault les combat au nom de l'expérience et de la raison, en homme pratique, en moraliste équitable. Denina, préoccupé d'établir la prééminence de la littérature italienne sur les lettres françaises, enveloppe dans la même réprobation les écarts de certains encyclopédistes

et le génie national même de la France. Thiébault, au contraire, s'applique à distinguer la vraie philosophie du charlatanisme philosophesque, et les amis de la sagesse des faux philosophes : il se moque de ces prétendus réformateurs du genre humain, si ridiculement épris, dit-il, de *l'excellence philosophique*, ayant sans cesse à la bouche les mots d'humanité, de progrès, de philanthropie, mais ne songeant, en réalité, qu'à faire du bruit, qu'à satisfaire leurs passions ou leurs intérêts; prêchant la tolérance, mais se conduisant comme des fanatiques; déclamant contre les pédants, mais donnant l'exemple du plus comique de tous les pédantismes, de la manie de mêler aux moindres bagatelles les mots *philosophe*, *philosopher*, *philosophie*[1].

La plupart de ces justes reproches se pouvaient adresser au marquis *d'Argens*, un des enfants perdus de l'épicurisme français.

On a peine à se représenter aujourd'hui, dans toute leur étendue, la réputation et l'influence de ce trop fertile écrivain. Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, était universellement connu, sinon goûté, pour ses livres et ses diatribes autant que pour ses voyages et ses aventures. Fils d'un procureur-général près le parlement d'Aix, destiné à la magistrature, à laquelle il préfère le métier des armes, il court l'Espagne à vingt ans avec une actrice; poursuivi et ramené, il est attaché à l'ambassade

[1] Voyez son *Discours de réception*, avril 1765. — *Souvenirs*, T. V, p. 198 sqq.

de France en Turquie, où il fait de nouvelles escapades. Après s'être diverti sur les côtes barbaresques, il reprend du service en France, sous les ordres du maréchal Berwick; mais blessé au siége de Kehl et devant Philipsbourg, il est obligé de quitter cette carrière militaire dont il restera toujours épris. Ses dérèglements, ses dettes, ses querelles forcent son père à le déshériter. Alors, âgé de plus de trente ans, il se retire à la Haye, et se met à étudier avec ardeur, par goût, pour vivre comme pour occuper de soi le public. C'était l'époque de la pleine vogue des *Lettres persanes*. Séduit par le prodigieux succès de Montesquieu, d'Argens ne rêve plus qu'à publier des *Lettres*, et son coup d'essai est propre à nourrir son ambition. Les *Lettres juives* font promptement fortune : des matières habilement diversifiées, ayant trait aux affaires du temps, aux écrits à la mode, entremêlées d'anecdotes et de saillies, ornées et presque surchargées de tous les genres d'esprit, rédigées dans un style naturel, libre et vif, bien que très incorrect et assez décousu, tout cela suffit pour expliquer cette fortune. Aux *Lettres juives* succèdent les *Lettres chinoises*, les *Lettres cabalistiques*, s'attaquant avec une audace croissante aux opinions reçues, aux doctrines et aux traditions consacrées, à tout ce que l'Église, l'École et l'État regardaient comme incontestable, ou du moins comme indestructible. Afin de donner à ses critiques plus de poids, d'Argens se fait érudit. Dès 1737, en publiant les *Mémoires secrets de la république des lettres*, il s'érige en censeur rigide de toutes sortes d'auteurs, il aborde les théologiens d'un ton de controversiste profond. Par le titre singulier, comme par

le docte contenu de ces *Mémoires*, il s'annonce, non plus comme l'imitateur de Montesquieu, mais comme le successeur de Bayle. Bayle, méridional et réfugié en Hollande, érudit et dialecticien, amateur d'anecdotes et d'épigrammes, *bretteur de raisonnement*, n'était pas seulement son modèle, mais la principale source de son savoir. Bayle, dans son admiration, le disputait à Démocrite et à Lucien.

A Berlin, où l'avait conduit la duchesse de Wurtemberg, d'Argens continuait sa propagande d'anti-christianisme, par cette double voie d'érudition sceptique et de matérialisme railleur. D'un côté, il exposa la *Philosophie du bon sens*, il raconta l'*Histoire de l'esprit humain;* de l'autre, il traduisit, il commenta Ocellus Lucanus, Timée de Locres et le Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens. Mais ni ses livres de doctrine, ni ses œuvres d'helléniste n'eurent de succès à l'Académie ; et pouvait-il en être autrement? La *Philosophie du bon sens* était adressée *aux cavaliers et au beau sexe* [1], et cela par celui qui s'avisait de gourmander Leibniz d'avoir été *galant et tendre* [2], et du *bon sens* de qui les académiciens devaient dire comme Voltaire : « Il prend quelquefois ses cinq sens pour du bon sens [3]. » L'*Histoire de l'esprit humain*, où l'auteur, il est vrai, donnait de beaux éloges à Descartes aussi bien qu'à Locke [4], était-elle, en somme, autre chose qu'une apologie amusante et diffuse du pyrrhonisme scientifique et moral; autre chose qu'un long pam-

[1] Titre du livre. [2] *Histoire de l'esprit humain*, T. IV, p. 58
[3] Mot de Voltaire sur le baron d'Holbach.
[4] *Hist. de l'esprit hum.*, T. I, p. 280; II, p. 188.

phlet contre le spiritualisme philosophique et religieux, naturel et révélé ; qu'une confusion préméditée de nos croyances les plus nobles et les plus indispensables avec « la scolastique, avec la métaphysique de Thomas et des Espagnols[1] ? » L'interprète du néo-platonicien couronné, le traducteur des traités faussement attribués aux deux pythagoriciens[2], n'attaquait-il pas l'Académie même, en dirigeant ses commentaires sur la *Nature de l'univers*, sur l'*Ame du monde*, contre les défenseurs d'une création par Dieu, contre les adorateurs d'une Divinité intelligente et distincte de l'univers, contre les partisans d'une matière qui ne s'est pas donné le mouvement à elle-même? Ses confrères en parlaient avec moins de considération, ou avec moins d'indulgence, que le discret et solide Batteux, qui, alors occupé de ces mêmes traités, leur écrivait de Paris : « Les deux traductions de M. d'Argens sont exactes, fidèles, et aussi aisées que le comportaient la nature et le texte. On aurait désiré, dans ce pays-ci, que les notes fussent plus réduites et moins chargées d'une érudition dont le texte n'a pas toujours besoin[3]. » C'est que ses confrères savaient mieux ce qu'il fallait penser de cette prétention d'égaler les Dacier et les Saumaise[4]. Ils savaient que ce dévergondage d'annotateur, cet étalage de citations devait servir à mieux accréditer les sophismes du polémiste, les subtilités du matérialiste. S'ils trouvaient que le wolfien Meyer de Halle, persiflé dans la

[1] *Ibidem*, T. IV, préface.
[2] 1762 et 1769, in-8°.
[3] *Souvenirs d'un citoyen*, T. II, p. 301.
[4] Lettre de d'Argens à Frédéric, 1762. — Frédéric appelait *diarrhée* l'abondance de sa plume. Lettre à d'Alembert, 4 avril 1771.

moderne *Défense du paganisme*[1], avait repoussé l'assaillant trop rudement peut-être ; s'ils jugeaient qu'il valait mieux rire que de se fâcher des raisonnements d'un homme qui était aussi superstitieux qu'incrédule, qui, de son aveu, *changeait de dogme selon les saisons ;* ils lui refusaient, avant comme après sa mort, le titre de philosophe[2]. Il n'était guère philosophe à leurs yeux, celui dont toutes les argumentations se réduisaient à ces mots : Les sens sont l'unique source de nos connaissances ; or, les sens trompent l'esprit et lui donnent des impressions contradictoires ; nos connaissances sont donc toutes incertaines. Ce n'était point un sage, pour eux, celui qui à soixante ans pouvait épouser une actrice. S'ils lui faisaient l'honneur de le comparer à Bayle, c'était dans des termes semblables à ceux qu'employait un contemporain, d'ailleurs maltraité par d'Argens, Jaucourt :

« Le marquis d'Argens, dit le chevalier dans des *Pensées* inédites[3], est beaucoup moins savant que Bayle ; il est moins exact, moins bon critique, et ne connaissant bien le système d'aucun philosophe. Il a comme lui une forte imagination, beaucoup d'esprit, beaucoup de gaieté ; plus de noblesse, tout aussi peu de justesse, et aucune sorte de profondeur. Bayle n'est bon philosophe que d'après les autres ; celui-ci ne l'est jamais. Ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'il y a peu d'aussi mauvais raisonneurs de qui les ouvrages soient aussi amusants. L'imagination du marquis d'Argens est celle d'un homme de génie, son jugement est tout au plus celui d'un homme d'esprit ; c'est-à-dire qu'il saisit fortement et facilement les plus grands objets, et qu'il ne sait pas bien juger des plus petites choses. »

Des deux titres que d'Argens avait ambitionnés, de *phi-*

[1] C'est le titre sous lequel fut d'abord publié le Discours de Julien.

[2] Voyez F. Ancillon, *Éloge de M. Mérian.*

[3] *Pensées diverses,* que nous avons trouvées parmi les papiers du chevalier de Jaucourt, et dont nous espérons publier un jour les plus intéressantes.

losophe et de *galant homme*[1], les académiciens ne lui accordaient que le second ; mais ils le lui accordaient avec effusion de cœur : « il était bon jusqu'à la faiblesse, disaient-ils, simple jusqu'à la crédulité, et bon homme à la cour[2]. » Ils ratifiaient ainsi l'opinion de Frédéric, pour qui d'Argens avait toujours témoigné un inébranlable dévouement, et qui fit ériger un tombeau à *son cher Isaac*[3], dans une des églises d'Aix.

Auprès de cet impie plus que crédule, on a coutume de placer *Toussaint*, que l'on a pourtant appelé un *déiste dévot*. Connu par sa collaboration à l'Encyclopédie, et surtout par son livre des *Mœurs*, publié en 1758, sous le nom de *Panage*[4], et brûlé par ordre du Parlement, le parisien François-Vincent Toussaint avait été chargé par Frédéric, après la guerre de Sept-ans, d'enseigner la logique et la rhétorique à l'Ecole militaire. Dans son discours de réception, il avait démontré l'utilité de *combiner ensemble les lettres et la philosophie*[5]; et dans tous ses mémoires il s'appliquait à prouver de fait la solidité de cette démonstration. Il était écrivain pur et net, autant que professeur habile. On pouvait donc regretter que la mort l'eût empêché d'achever sa version de l'*Histoire de*

[1] *Lettres juives*, préface.
[2] Fr. Ancillon, *Éloge de M. Mérian*. — Comp. l'*Éloge de M. d'Argens*, par Formey, 1771.
[3] Frédéric le nommait ainsi, à cause d'Isaac Onis, un des personnages des *Lettres juives*. — D'Argens mourut dans un voyage en Provence, le 11 janvier 1771.
[4] Mot qui correspond en grec au nom de *Toussaint*.
[5] Janvier 1769.

l'art de Winckelmann. Celles des fables de Gellert qu'il a traduites, ajoutent encore à ce regret. Le recueil de l'Académie contient deux de ses discours *sur la Médisance*, matière déjà traitée dans le livre des *Mœurs*, comme une des maladies du siècle[1]. La médisance, selon Toussaint, est un défaut opposé à la prudence, à la circonspection, un défaut qui mérite d'être placé à côté de la raillerie, de l'indiscrétion, des discours licencieux; et qui consiste dans une satire maligne, lâchée contre un absent, dans la vue de le décrier et de l'avilir. Si ce vice, ajoute l'auteur, est devenu plus rare, c'est par l'usage où l'on est dans les cercles de ne guère faire autre chose que jouer. Le ton de la médisance varie d'ailleurs suivant le génie du médisant : on peut parler au préjudice d'autrui sans être censé médisant.

En observant le zèle que Toussaint met à développer ce sujet, on dirait qu'il veut effacer jusqu'au dernier vestige d'un souvenir que Frédéric avait pourtant su écarter le premier. Pendant la guerre de Sept-ans, l'écrivain réfugié à Bruxelles avait rédigé une gazette française dévouée aux intérêts de la maison d'Autriche et hostile aux vues de la Prusse; et n'y avait jamais désigné le roi que par l'épithète de *Brigand du Nord*.

Ni ses mémoires, ni ses autres écrits, ni sa vie, ni ses derniers moments, cette *maîtresse heure*, n'ont révélé dans Toussaint un ennemi de la religion. « Le philosophe a la vraie et solide piété : il l'a dans le cœur; il croit qu'il doit à Dieu de l'amour et de la reconnaissance. » Ces paroles tirées de l'ouvrage sur les *Mœurs* contrastent

[1] Voyez *des Mœurs*, p. 98 sqq. — *Mémoires* de l'Acad., 1770.

avec les accusations tardivement lancées contre Toussaint par Laharpe[1] et par ses copistes. C'est à tort que ceux-ci présentent cet ouvrage comme un impur amalgame de sophismes funestes, parce que Toussaint, en proposant un plan de morale naturelle, indépendant de tout culte positif, y soutient qu'il suffit de la religion naturelle, de ce que Bossuet appelait le *christianisme de la nature*, pour avoir des mœurs et pour être moraliste, comme Théophraste et Épictète l'ont été;

Respicere exemplar vitæ morumque[2].

La philosophie pratique était aussi une des occupations de *Le Catt*. Le Vaudois Henri Le Catt[3] était secrétaire des commandements du roi, qui l'avait connu en voyageant incognito sur un bateau hollandais. Là, Frédéric l'ayant invité à souper, l'avait poursuivi de tant de questions sur les affaires de la Suisse, qu'il en avait reçu cette réponse finale : Voilà bien des demandes pour une tranche de pâté! Ayant gardé le souvenir de cet entretien, le roi lui offrit, pendant la guerre de Sept-ans, la place de lecteur qu'avait occupée l'abbé de Prades. En cette qualité, Le Catt suivit le prince dans toutes ses campagnes, et resta longtemps chargé de sa correspondance littéraire et académique. Captivé par l'exemple de Sulzer, Le Catt fit quelques recherches *sur la nature du beau,*

[1] *Lycée*, T. XV, p. 285-326.—Toussaint était mort, d'une manière édifiante, en 1773. Voy. les *Souvenirs* de Thiébault.

[2] Épigraphe du livre, empruntée à l'*Art poétique* d'Horace.—Comp. Bossuet, *prem. serm. sur la Circoncision*.

[3] A Berlin on l'appelait M. *de* Catt.

qui n'avaient ni la précision ni l'étendue des travaux de son émule. A ses yeux, tout ce qui plaît est beau, par rapport à ceux qui le jugent tel; et par conséquent, dès que le beau cesse de leur plaire, il cesse pour eux d'être beau : l'aptitude à exciter en nous une espèce déterminée de plaisirs est la qualité dont le terme de beau est le signe[1]. La beauté, devenant ainsi quelque chose d'entièrement relatif et individuel, se confond avec l'agréable, et n'est plus l'une des idées-mères de l'esprit humain, l'une des dispositions primitives de la création, l'une des formes éternelles de la pensée divine. A cet examen superficiel, Le Catt ajouta une analyse de la notion du bien, qu'il résuma dans un essai *sur la vraie idée de la philosophie morale*[2]. La prudence et la vertu, portées à la perfection, lui semblent les deux bases de cette sorte de philosophie. Il fait néanmoins consister celle-ci dans l'exercice de toutes les facultés de l'homme, complétement développées, exigeant que la pureté des actions soit toujours combinée avec la pureté des motifs. L'ouvrage où Condillac exprimait, au milieu du siècle, la doctrine de ses contemporains, le *Traité des sensations*, semblait à Le Catt offrir plus d'une lacune, plus d'un faux pas : il conçut le projet de le compléter, de le redresser par un *Traité des sensations et des passions en général*. La partie la moins défectueuse de ce nouveau Traité sont les descriptions anatomiques de l'organisme humain. La preuve que ce livre fit quelque impression dans son temps, c'est qu'il

[1] 1767, p. 450. — Le Catt donne une attention particulière aux idées du P. André, de Montesquieu et de l'Encyclopédie.
[2] 1772.

provoqua une réfutation respectueuse de la part d'un citoyen de Boudry, près Neufchâtel, alors établi en Hollande, depuis devenu fameux comme rédacteur de *l'Ami du peuple*. Dans son livre *de l'Homme*[1], où Marat attaque La Mettrie et Helvétius, *esprits faux et superficiels*, dit-il, *peu éclairés et absurdes*, où il prétend venger contre leur matérialisme *l'être pensant et libre, capable de vertus et de remords*[2]; où il malmène jusqu'au déiste de Ferney[3], *le docteur* Marat se pique de religion et de morale, enseigne l'immortalité de l'âme et la spiritualité de Dieu, se dit ami de la solitude et ennemi du bruit ; mais laisse déjà percer aussi cette frénésie de gloire, cette farouche ambition qui lui faisait traiter de *charlatans scientifiques* les d'Alembert, les Condorcet, les Laplace, les Monge, les Lavoisier[4]. Les ménagements que Marat gardait en parlant de son compatriote, n'avaient-ils pas pour véritable motif la position que Le Catt occupait auprès d'un corps savant auquel ce cynique n'eût pas dédaigné d'appartenir? Il regrettait, à la vérité, que Le Catt n'eût pas « joint à ses connaissances physiques les lumières d'une saine psychologie : » mais c'était là une critique supportable dans un ouvrage où Locke même ne recevait d'autre éloge que ces mots : « Locke traita des facultés de l'esprit, et les développa assez bien[5]. »

[1] *De l'homme, ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme*, par J. P. Marat, docteur en médecine. Amsterdam, 1775, 3 vol.

[2] Voyez, p. ex., le Discours préliminaire.

[3] Voyez la réponse de Voltaire dans ses *Mélanges littéraires*, T. III.

[4] Voyez l'*Ami du peuple*, 1792, *passim*. — Comp. M. de Lamartine, *Les Girondins*, T. V. p. 310 sqq.

[5] *Disc. prélim.* p. VII.

Une discussion, également relative à la mutuelle influence du physique et du moral, eut lieu dans le sein de l'Académie entre Le Catt et Pernetty. Le bénédictin Pernetty, qu'une méprise du roi[1] avait fait appeler à Berlin, pour la charge de premier bibliothécaire, après s'être fait remarquer par un abrégé des *Mathématiques* de Wolf, par une réfutation de l'abbé de Paw, qui avait prétendu que les Américains étaient une race dégénérée, et enfin par une traduction d'un ouvrage de Swedenborg, *les Merveilles du ciel et de la terre par témoignage de vue*, soumit à l'Académie une série de mémoires formant trois volumes, *sur la connaissance de l'homme moral par celle de l'homme physique*. Dans ce long travail, où les faits sont confusément amassés, il parcourait toutes les causes cachées, toutes les circonstances visibles, capables de modifier soit le corps soit l'esprit; et aboutissait à cette conclusion banale, que notre âme dépend beaucoup des conditions matérielles où l'organisme et le tempérament se peuvent trouver placés. Lorsque Lavater publia son aventureuse doctrine, Pernetty se considéra, non sans orgueil, comme son principal devancier. De là le duel qu'il eut avec Le Catt. Dans ses entretiens avec Frédéric, Le Catt, se rappelant peut-être l'épisode du bateau hol-

[1] Le roi le confondit avec son parent, Jacques Pernetty, mort en 1777, auteur de *Lettres* spirituelles *sur la physionomie*. — Antoine-Joseph Pernetty, né à Rouen vers 1720, passa près de trente ans dans la congrégation de Saint-Maur, dont il ne sortit que pour aller en Amérique. Après avoir publié la relation de son voyage, et peut-être aussi le *Dictionnaire portatif de peinture, de sculpture et de gravure*, il fut appelé à Berlin en 1768.

landais, avait soutenu contre le roi qu'on ne pouvait, qu'on ne devait juger des hommes par leur physionomie, et il vint soutenir devant l'Académie la même thèse, deux fois et sous deux formes semblables : « 1° Serait-il avantageux pour le genre humain que chaque individu portât écrits sur son front ses goûts, ses penchants, ses dispositions, ses talents, ses vices, ses vertus, en un mot, tout son caractère, et que chacun pût lire clairement ce caractère sur le front des autres? 2° Dans la supposition que la physionomie ne découvre tout au plus qu'une partie de l'intérieur, et que la plupart des hommes n'y lisent qu'imparfaitement, est-il avantageux au genre humain que l'on cultive les connaissances physiognomoniques, et qu'on se fie à ce qu'elles nous insinuent[1] ? » S'il faut s'en rapporter aux pages assez piquantes où Formey[2] résuma cette stérile discussion, la plupart des académiciens se prononcèrent contre Frédéric et pour son secrétaire. Le bon et savant Pernetty, chaque jour plus crédule et plus obscur, garda néanmoins sa conviction et l'alla répandre, en 1783, dans la famille de son frère et au milieu d'une petite académie, à Valence, où il devint aussi le champion du Swedenborg français, de l'*inconnu* Saint-Martin.

Ce n'est pas la philosophie du beau, c'est celle de l'histoire et du droit que cultivait le Suisse *Wéguelin.*

[1] 1768 et 1769.
[2] Voyez ci-dessus, T. I, p. 381 sq. — Comp. les *Souvenirs d'un citoyen*, I, p. 155 sq.

Voilà, disait-il, l'étude qui convient *à la simplicité helvétique et à la rigidité des mœurs républicaines*, et qui doit devenir *le fléau des sophistes et la médecine du genre humain*[1] ! Devenu, sur la proposition de Sulzer, de pasteur à Saint-Gall, professeur d'histoire et de géographie à l'Ecole militaire de Berlin, Wéguelin dut son entrée à l'Académie, moins à ses *Derniers discours de Socrate et de ses amis* qu'à ses *Observations sur les différentes formes de gouvernement*, écrit substantiel et profond, qui avait frappé Frédéric, mais dont la réputation fut effacée par le mérite d'un autre travail, *les Caractères des douze premiers Césars*. Doué d'une mémoire qui possédait dans le plus grand détail l'histoire ancienne et moderne, et d'une pénétration que l'on eût admirée davantage si elle eût été accompagnée d'un langage moins technique, moins scolastique, Wéguelin fut un des académiciens les plus zélés et les plus laborieux. Il traita une foule de sujets très divers, et sacrés et profanes, saint Athanase comme Tacite, de Thou comme Plutarque, le grand électeur de Brandebourg comme le grand schisme d'Occident. Les mémoires[2] où il exposa ses vues sur les lois qui semblent présider aux événements, ne portent pas toujours des titres suffisamment intelligibles ; les voici : 1° sur la philosophie de l'histoire ; 2° sur la certitude et la probabilité historique ; 3° sur le cours périodique des événements ; 4° sur la nomenclature politique ; 5° sur les notions claires et obscures, distinctes et confuses, en fait d'histoire.

[1] 1766, p. 529.

[2] A partir de l'année 1770.

Pour donner une idée de sa méthode et de son style, nous nous contentons de transcrire la page suivante :

« La philosophie, dit Wéguelin, comprend toutes les notions universelles, par lesquelles on combine les divers ordres d'objets. Le philosophe s'exerce sur les notions abstraites de l'intelligence : étant le maître de ranger les notions universelles en classes, genres et espèces, il en découvre le rapport immédiat et saisit le vrai absolu... Les voies de l'*Assimilation* et celles de l'*Enchaînure* peuvent être employées dans l'histoire comme dans les autres sciences. On y a des raisons *générales, particulières* et *individuelles*, déterminées par ces trois assemblages de faits. Les faits individuels, considérés sur le pied des *phénomènes*, donnent des caractères spécifiques qui enrichissent la *caractéristique* de l'histoire, et servent à apprécier les talents et les vertus. Comme tous les phénomènes du monde visible tiennent aux forces centrales, tous les phénomènes du monde moral tiennent aux lois de la *continuité indéfinie* et de la *diversité indéfinie*. L'une de ces lois tendant à simplifier les faits et à les identifier ; l'autre à les varier et à les diversifier, le monde moral conserve son identité quant aux principes et sa diversité quant aux effets, par l'action et la réaction successive et graduelle de ces deux lois. A la loi de diversité indéfinie sont subordonnées toutes les *forces vives* de l'homme, génie, intelligence, esprit national, sentiment, mœurs, avec les idées auxiliaires tirées des lettres, des arts et des sciences. Les lois, les usages et toutes les institutions sociales présupposent la loi de continuité indéfinie, que l'on peut considérer comme l'assemblage des *forces mortes* de la société. Les voies par lesquelles ces lois exercent un empire absolu sur les hommes, sont celles de l'*habitude* et de l'*imitation*. Cet empire est exercé à l'indivis, par la raison que l'habitude et l'imitation sont *actives*, en tant qu'on y joint un principe, et *passives*, en tant qu'on l'en sépare. En suivant le fil de ces notions, je tâcherai de donner une idée du monde historique, qui ne diffère du monde moral que comme un commentaire littéral diffère du texte[1]. »

Ni la puissance de réflexion, ni l'équité des appréciations ne sauraient être refusées à Wéguelin. Peu de

[1] 1770.—1773, p. 479-489.

critiques jugèrent plus sainement et Montesquieu et J.-J. Rousseau. L'un est pour lui « le Solon français, le sage qui débrouilla le premier les ressorts du mécanisme du monde public. » L'autre[1] le fait penser tour à tour à Lycurgue et à Diogène, *mais à un Diogène décent*, et le trouve prêt à excuser *les beaux rêves de sa forte imagination*. « Il ne faut pas juger les hommes extraordinaires, dit-il, sur les rapports ordinaires de la vie ; leur faible est toujours de tirer au parfait : comme Leibniz veut tout expliquer, Rousseau veut tout pratiquer ; ni l'un ni l'autre ne prend garde que nous ne sommes pas faits pour le bon absolu et pour le vrai absolu[2]. » Les compatriotes de Wéguelin, enchérissant encore sur les louanges de Frédéric, le surnommaient le Montesquieu de Prusse[3]. Bonnet l'appelait le Descartes de l'histoire. Mais l'historien suisse, Jean de Muller[4], refusa de confirmer ces éloges, trouvant les idées de Wéguelin hautes, mais inutiles, ses théories vastes, mais inapplicables et contredites par le théoricien lui-même dans les trois volumes de son *Histoire universelle diplomatique*. Peut-être fallait-il regarder Wéguelin comme un disciple de Leibniz, non-seulement parce qu'il avait employé, dans ses vues sur l'esprit de l'histoire, le langage propre à l'école leibnizienne, et qu'il avait de même supposé une sorte d'harmonie préétablie, une sorte d'assimilation et de *parallélisme*, entre les lois du monde physique et celles du monde moral, entre les lois du monde individuel et celles

[1] Wéguelin avait traduit en allemand la Lettre de Rousseau *sur les spectacles*, comme il avait fait le *Discours préliminaire* de l'Encyclopédie.

[2] 1766, p. 533 sq.

[3] Voyez ci-dessus, T. I, p. 229.

[4] *Œuvres complètes*, T. XIII, p. 100.

du monde historique; mais parce qu'il aimait à proposer pour modèle aux historiens mêmes ce « nouveau Pythagore, qui, dit-il, lisait tous les auteurs scolastiques, parce qu'il pouvait tout apprendre, et qui lisait tous les bons auteurs parce qu'il voulait tout apprendre.[1] » Peut-être pouvait-on aussi considérer Wéguelin, non moins que Bossuet, Vico et Lessing, comme un des prédécesseurs de l'auteur des *Idées pour l'histoire de l'humanité.* Avant Herder, en effet, il avait cherché à deviner, et même à formuler le *développement organique* de l'espèce humaine. Ce n'est pas qu'il eût la prétention d'égaler ces grands esprits; mais il sut du moins faire mieux apprécier leurs travaux, et soulever quelques problèmes que d'autres génies ont depuis tâché de résoudre.

Associons Wéguelin au renom de ce savant philanthrope de Bâle, Iselin, qui le surpassait, non en originalité de conception, mais en clarté d'expression, et que l'on regarde ordinairement comme le précurseur de Herder[2].

[1] 1766, p. 531.

[2] Le livre d'Iselin, *De l'histoire de l'humanité*, parut en 1764; celui de Herder, en 1784. — Comp. M. Erdmann, *Hist. de la spéculat. allem. depuis Kant*, T. I, p. 318 (1848).

CHAPITRE II.

EULER ET LAMBERT.

Parmi les mathématiciens et les physiciens il faut citer, comme amis de la philosophie : François Achard, Eller, Jean Bernoulli. Indication de leurs divers travaux. — Léonard Euler : sa vie, ses principes et ses préjugés philosophiques, ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, et les mémoires qui s'y rattachent. — Jean-Henri Lambert : sa vie, sa part à la rénovation de l'académie de Munich ; son originalité de caractère ; ses rapports avec Kant ; analyse de ses ouvrages de philosophie, des *Lettres cosmologiques*, du *Nouvel Organon*, de l'*Architectonique*, de ses Mémoires et de ses Œuvres posthumes. — Lambert, par dessus tout logicien, est le maître de Ploucquet.

Nous avons déjà mentionné *François Achard*, le frère d'Antoine, l'intime ami de Jordan et de Jariges, membre du Conseil supérieur de la justice française[1]. C'était un des élèves les plus distingués de ce M. de Treytorens, professeur en droit à Lausanne, dont Jean-Jacques a illustré le nom par la peinture d'un concert donné dans sa maison..... : « Non, depuis qu'il existe des opéras français, de la vie on n'ouït un pareil charivari !..... » François Achard savait et aimait les mathématiques, mais moins que les voyages, qui remplissaient une partie de sa vie. C'est en géomètre, plutôt qu'en philosophe, qu'il traita la question de l'infini dans un mémoire lu à la classe de philosophie, et cité quelquefois à titre de

[1] Né à Genève en 1699, mort à Berlin en 1782.
[2] Voyez les *Confessions*, Livre IV.

réfutation du sentiment de Fontenelle sur l'infini géométrique[1].

Son ami, Jean-Théodore *Eller*, en son temps le plus habile médecin du Brandebourg, connu en Europe par sa *Physiologia et Pathologia medica*, eut avec le chimiste Pott un querelle de physicien qui valut aux philosophes plusieurs dissertations sur l'essence de la matière, sur la nature des corps, sur les principes et les parties constituantes des choses. Dans ces dissertations, le feu et l'eau paraissent encore comme seuls dignes du titre d'éléments, le premier comme élément actif, le second comme élément passif : l'eau produit la terre et l'air, mais à l'aide de l'action du feu, qui la met en mouvement ; le feu et l'eau sont l'un et l'autre sujets à d'infinis changements, à une transmutation complète et continue. A côté de cette doctrine, qui allait bientôt disparaître, se trouvait un examen des principaux systèmes sur la composition des corps, un examen constamment conformé à cette règle, que « l'expérience est l'unique pierre de touche pour distinguer ce qui est de bon aloi en matière de philosophie naturelle. » Ce fut pour mettre l'Académie plus en état de faire prévaloir cette règle et de l'appliquer, qu'en mourant Eller lui légua des fonds destinés à servir de prix dans un concours régulier de *philosophie expérimentale*[2].

Jean Bernoulli, neveu de ce Daniel Bernoulli qui avait

[1] Fontenelle avait dit dans ses *Éloges* : « On parvient par la voie de l'Infini à des connaissances sur le Fini, où ne pourrait jamais atteindre toute autre méthode, qui n'aurait pas l'audace et en même temps l'adresse de manier l'Infini. »

[2] Eller mourut en 1760.

aussi fourni à l'Académie des travaux de physique générale et de cosmologie rationnelle[1], était le dernier rejeton de cette forte race qui régna pendant plusieurs générations sur plusieurs provinces de la science humaine. Né à Bâle, comme ses pères, à treize ans maître ès arts, à dix-huit ans docteur en droit, il fut agrégé à l'Académie de Berlin en 1763, c'est-à-dire avant l'âge de vingt ans. Cette élévation précoce était comme la récompense des soins par lesquels il avait soulagé les derniers jours de Maupertuis[2]. Mais un amour si passionné de l'étude suivi de progrès si rapides, avaient cruellement affaibli la santé du jeune mathématicien ; souffrant et infirme avant trente ans, il fut obligé de passer en voyages presque tout le reste de sa vie. Ses mémoires les plus remarquables avaient pour objet le calcul des probabilités et la théorie du hasard[3]. Certains problème sde logique, les lois du raisonnement et du syllogisme, l'occupaient souvent. C'est lui qui publia les œuvres posthumes de Lambert, et les observations dont il les accompagnait prouvent qu'il était digne d'être l'éditeur d'un aussi subtil dialecticien.

L'homme qui avait le plus contribué à la vocation de Bernoulli était son compatriote Euler.

Léonard Euler, né à Bâle en 1707, mort à Saint-Pétersbourg en 1784, avait été élevé par Jacques Bernoulli et étroitement lié avec les deux fils de Jacques, Nicolas et Daniel. Appelé à vingt-un ans à Saint-Pétersbourg, pour enseigner la physique et les mathématiques

[1] Voyez les *Mémoires* de l'année 1748.
[2] Voyez ci-dessus, T. I, p. 389.
[3] Voyez, par exemple, l'année 1768.

à cette académie de Pierre le Grand, que le Bâlois Hermann avait illustrée dès l'origine, Euler s'était placé jeune parmi les génies inventeurs. Frédéric II, le lendemain de son avénement, sut l'attirer à Berlin, où il passa vingt-cinq ans. Il fut le maître de philosophie de l'une des nièces de Frédéric, fille du margrave de Schwedt, depuis princesse d'Anhalt-Dessau et abbesse souveraine d'Herforden, comme l'avait été l'amie de Descartes, Elisabeth de Bohême [1]. Les leçons données à cette personne, aussi distinguée que belle [2], furent publiées sous le titre de *Lettres à une princesse d'Allemagne*. Un différend avec la commission économique de l'Académie, où le candide géomètre fut abusé par un administrateur déloyal, et blessé par un billet caustique du roi [3], détermina Euler, en 1776, à retourner en Russie, où, du reste, Catherine II lui offrit une plus brillante position. Malgré son caractère simple et bon, doux et gai, malgré son génie fécond et facile, malgré toute sa gloire, il ne fut pas longtemps regretté à Berlin, parce qu'il y fut remplacé par Lagrange.

Qui ne connaît les grandes qualités, les nombreux mérites d'Euler? Ils se manifestèrent pourtant moins en philosophie que dans les sciences exactes et naturelles. Si ses travaux philosophiques attestent aussi une intelligence ferme et pénétrante, un bon sens lucide et souvent ingénieux, une admirable netteté d'exposition, une érudition assez étendue, ils n'annoncent pas un esprit

[1] Voyez ci-dessus, T. I, p. 14.
[2] « Jeune, belle, infiniment agréable, etc. » Thiébault, *Souvenirs*, T. III, p. 80.
[3] Voyez ci-dessus, T. I, p. 208 sq.

exempt de préventions et inaccessible à d'injustes accusations. Que ne mit-il en jeu pour empêcher l'Académie, en 1758 et 1760, d'adjuger le prix de mécanique, parce qu'il eût fallu l'accorder à d'Alembert! Avec quel acharnement il poursuivait les disciples de Leibniz, abaissant, rapetissant leurs doctrines, et les mutilant même, pour les vouer plus sûrement au ridicule! A l'Académie, il ne manquait pas une occasion de les attaquer, de les décréditer. Il le fit particulièrement à l'époque du premier concours de philosophie, ouvert en 1745 et portant sur les *monades*. Durant les deux années accordées pour traiter la question, on préludait à la décision académique par des brochures anonymes, où chaque parti tâchait de gagner les concurrents et de faire pencher en sa faveur la solution. La première de ces pièces non signées fut d'Euler[1]; la réponse qu'elle provoqua, également sans nom d'auteur, était de Formey, mais avait été revue par Wolf même[2].

Le livre où Euler faisait connaître à toute l'Europe ses griefs contre Wolf, sont ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*.

Dès 1784, Condorcet caractérisait ainsi cet écrit célèbre[3] :

« Ouvrage précieux par la clarté singulière avec laquelle il a exposé les vérités les plus importantes de la mécanique, de l'astronomie physique, de l'optique et de la théorie des sons, et par des vues in-

[1] *Considérations sur les éléments des corps, dans lesquelles on examine la doctrine des monades et l'on découvre la véritable essence des corps;* (c'est-à-dire l'impénétrabilité).

[2] *Recherches sur les éléments de la matière.*

[3] *Éloge de M. Euler.* — « Le 7 septembre 1783, Euler cessa, dit Condorcet, de calculer et de vivre. »

génieuses, moins philosophiques mais plus savantes que celles qui ont fait survivre la *Pluralité des mondes* de Fontenelle au système des tourbillons. Le nom d'Euler, si grand dans les sciences, l'idée imposante que l'on se forme de ses ouvrages, destinés à développer ce que l'analyse a de plus épineux et de plus abstrait, donnent à ces *Lettres* si simples, si faciles, un charme singulier : ceux qui n'ont pas étudié les mathématiques, étonnés, flattés peut-être de pouvoir entendre un ouvrage d'Euler, lui savent gré de s'être mis à leur portée ; et ces détails élémentaires des sciences acquièrent une sorte de grandeur par le rapprochement qu'on en fait avec la gloire et le génie de l'homme illustre qui les a tracés. »

Cependant, le côté philosophique de cette savante composition n'a été complètement apprécié que de nos jours. Il y a vingt ans, M. Villemain, après avoir loué Lambert devant l'auditoire de la Sorbonne, parlait d'Euler en ces termes :

« Euler démentit de plus près encore la philosophie française du XVIII[e] siècle, tout en lui empruntant sa langue pour la combattre. Ce n'est pas seulement l'existence de Dieu, la nécessité d'une cause première qu'il entreprit de défendre dans ses *Lettres*..... Quelques-unes de ces lettres sont une complète profession de foi spiritualiste et chrétienne..... Ce qui nous frappe dans la métaphysique d'Euler, c'est sa persuasion même, plutôt que les motifs de cette persuasion. Attaque-t-il, par exemple, les philosophes « qui se sont imaginé que « la matière pourrait être douée de la faculté de penser? » il se borne à leur objecter que « les propriétés des corps sont l'étendue, l'inertie « et l'impénétrabilité. » Il ne dit rien de l'attraction et de la gravitation; il n'explique point la différence entre les propriétés et les lois de la matière, entre les qualités qu'elle a et l'action qu'elle peut recevoir. Ailleurs il assure que le siége principal de l'âme est dans le *corps caleux;* ou bien, pour en donner l'idée, il la compare au point géométrique, qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur. Puis, il blâme cette comparaison sans y rien substituer.

« Euler n'était pas entré dans cette belle voie de l'observation in-

[1] *Tableau de la litt. au XVIII[e] siècle,* T. II, p. 104.

térieure, qui suit les phénomènes de l'âme et démontre son essence par son activité. En reportant, comme tout le XVIII[e] siècle, l'origine des idées à la sensation, il ajoute : « La liaison que le Créateur a « établie entre notre âme et notre cerveau est un si grand mystère « que nous n'en connaissons rien autre chose, sinon que certaines « impressions faites dans le cerveau, où est le siége de l'âme, excitent « en elle de certaines idées ou sensations ; mais le *comment* de cette « influence nous est absolument inconnu. » Plus loin, cependant, il soupçonne qu'après la faculté de sentir, après la mémoire, après les idées simples et composées, il y a encore une autre faculté de l'âme qu'on appelle l'attention. Puis, de cette faculté qui précède toutes les autres (car sans elle la sensation même est imperceptible ou confuse), il dérive l'*abstraction*, qu'il appelle une nouvelle faculté, et qui le conduit au *jugement*. Toute cette marche est sans doute assez défectueuse ; et une dissertation mi-partie algébrique sur les signes et les procédés du langage, nous paraît ajouter peu de lumière à ces premières notions. Mais viennent ensuite de belles choses, dites avec simplicité, sur le bien et le mal dans l'ordre physique, sur la destination de l'homme, enfin sur la foi chrétienne même et les vertus qu'elle inspire. En tout, cet ouvrage, dans sa forme négligée, était une noble protestation devant Frédéric et le XVIII[e] siècle. »

Aussi, la nouvelle philosophie française, en publiant une collection populaire des plus beaux monuments du spiritualisme moderne, n'eut-elle garde d'oublier les *Lettres* d'Euler[1]. Mais en même temps qu'elle songeait à les compléter, elle s'appliquait à en relever les erreurs, les inconséquences et les contradictions. Il fallait qu'elle montrât le pieux Euler mécaniste en physique et spiritualiste en morale, définissant les corps par l'impénétrabilité et l'inertie, les âmes par l'activité et la liberté ; combattant le dynamisme de Leibniz, selon lequel l'essence des corps,

[1] Voyez les deux nouvelles éditions des *Lettres*, accompagnées de notes, l'une de M. Cournot (1842, 2 vol. in-8°), l'autre de M. Émile Saisset (1845, format Charpentier). L'*Introduction*, écrite par M. Saisset, mérite d'être consultée avec soin.

comme des âmes, consiste dans la force, dans une unité vitale, substantielle, insaisissable ; puis opposant à *l'harmonie préétablie* l'antique doctrine de *l'influence physique*, sans tenter d'expliquer comment l'âme meut le corps effectivement, et comment nos organes affectent réellement ce qui n'est pas physique, notre âme ; se trompant enfin à bon escient sur le sens du mot *monade*, le prenant, non comme un principe absolument simple, doué de vie, de perception, d'intelligence, mais tantôt comme une molécule ou un atome matériel, tantôt comme un point géométrique ou une abstraction mathématique. On admire Euler, lorsque, rassemblant les résultats de ses réflexions sur la faculté de raisonner, il épuise avec une netteté vigoureuse, et en mathématicien, les formes que peuvent prendre les quatre figures du syllogisme, et qu'il exprime toutes les règles du raisonnement explicite par des cercles concentriques ou excentriques, à divers degrés, dans des combinaisons aussi simples que claires [1]. Mais on éprouve un sentiment pénible, en le voyant mêler à de fortes objections contre l'idéalisme tant de sarcasmes amers ou sans portée, tant d'accusations aussi passionnées que banales.

Euler était encore critique négatif plutôt que dogmatique, dans les mémoires de philosophie lus à l'Académie, ces mémoires qu'il composait, disait-on, en jouant avec un de ses enfants sur ses genoux, ou avec un gros chat angora monté sur son épaule. Deux de ces ouvrages seulement ont été conservés dans le recueil officiel, où l'on

[1] Voyez M. Barthélemy Saint-Hilaire, *De la logique d'Aristote*, T. II, p. 296 sq.

cherche vainement aussi un travail qui avait fait sensation, et qui démontrait l'existence de Dieu par les causes finales.

Dans des *Réflexions sur l'espace et le temps* (1748), Euler blâme les wolfiens, ceux qu'il appelle dérisoirement *les métaphysiciens*, de ne voir dans ces deux idées que des relations de coexistence ou de succession. Il considère l'espace et le temps comme les fondements de la mécanique. Si ce n'étaient pas des réalités, dit-il, les principes de mécanique seraient nuls. Les corps, avant tout, sont inertes, c'est-à-dire tâchent toujours de conserver leur état, tant de repos que de mouvement; ce n'est donc pas le rapport avec les corps voisins, c'est le lieu même occupé par un corps, qui fait naître l'idée d'espace : cette idée naît, lorsqu'on ôte le corps tout entier, et qu'on voit le lieu n'être pas susceptible de mouvement. L'identité de direction ne saurait s'expliquer, si l'espace était une pure relation des corps coexistants. Le temps, de même, coule réellement hors de notre esprit, en servant de mesure à la durée des choses. Le principe, en vertu duquel un corps mis en mouvement le doit continuer avec la même vîtesse selon la même direction, est une preuve de la réalité du temps. Puisque le mouvement uniforme décrit des espaces égaux en temps égaux, l'égalité des espaces ne dépend nullement des autres corps qui l'environnent, et elle demeure la même, à quelque changement que soient exposés les autres corps. Si le temps n'était autre chose que l'ordre de succession, comment ferait-on comprendre l'égalité des temps?

A ces *Réflexions* se rattachent les *Recherches sur l'origine des forces*, où Euler part de même du fait de l'inertie. Toutes les fois, dit-il, qu'un corps change d'état, la cause de ce changement se doit trouver hors du corps. Toute cause capable de changer l'état d'un corps s'appelle *force*. Comme la force réside toujours hors du corps, dans quelque autre sujet, l'inertie n'est pas une force. La première source des forces physiques est l'impénétrabilité. Les forces physiques, en effet, ne s'exercent que quand il s'agit de prévenir la pénétration. C'est de l'impénétrabilité que procèdent toutes les forces qui opèrent les changements du monde réel.

Comment cette impénétrabilité peut-elle être tout à la fois propriété négative et qualité positive, une faculté de résistance et une puissance d'impulsion, quelque chose de mathématiquement abstrait et quelque chose de vif, d'effectif, de *physique*, pour parler le langage de l'auteur? C'est ce qu'Euler a négligé de montrer. Comme il croit fermement à un moteur suprême et invisible, qui donna le premier branle au monde, qui continue à le gouverner sous le nom de Providence et de Grâce; comme son âme est sincèrement religieuse, et s'efforce même d'être orthodoxe, il se figure que son système échappe à toutes les difficultés que doit rencontrer le mécanisme, l'espèce de demi-matérialisme qui caractérise ce système.

Nous devons rappeler enfin que c'est à sa chère théorie de *l'impénétrabilité* qu'Euler rattachait le principe *de la moindre action*, ce principe de Maupertuis, qu'il défendit avec une obstination si généreuse contre Kœ-

nig[1]. Il pensait que les corps ne déploient jamais que la quantité de force strictement nécessaire pour résister à la pénétration; et que la nature a pour règle de proportionner la dépense à l'effet avec la plus sévère économie[2].

Celui des académiciens de Prusse qu'on pouvait le plus aisément comparer avec Euler, était Jean-Henri Lambert, qu'un *Dictionnaire historique*, publié en 1780, peignait des traits suivans : « Sa physionomie était naïve, douce, et décelait un esprit pénétrant. Le sien était caractérisé par l'universalité, la clarté et l'originalité des idées. Cette originalité se remarquait dans sa conduite et dans son extérieur qu'il négligeait beaucoup. Il était sujet à des préventions dont il revenait difficilement.»[3]

Né en 1728 à Mulhouse en Alsace, mort à Berlin en 1777, Jean-Henri Lambert appartient par son origine à la France, par sa vie à l'Allemagne, par ses travaux à tous les domaines de l'activité intellectuelle. Mathématicien, physicien, érudit, penseur, savant universel, et s'il n'avait succombé dans la force de l'âge, d'une universalité aussi profonde, aussi complète que variée et étendue, il mérite une place éminente dans l'histoire de chaque science. Ses contemporains le voyant mener de

[1] Voyez ci-dessus, T. I, p. 395 sqq.
[2] Comparez les *Lettres à une princesse d'Allemagne*, P. II, L. I-X.
[3] *Nouveau Dictionnaire historique*, en 8 volumes, s. v. *Lambert*. — Comparez, outre les *Souvenirs* de Thiébault, l'esquisse biographique placée par Muller en tête des Œuvres posthumes de Lambert.

front toutes les études, le comparaient volontiers à Leibniz. Aussi l'historien est-il obligé de le considérer sous plusieurs formes, et, ainsi que s'exprime Fontenelle, de le décomposer en plusieurs savants. Nous n'avons à l'envisager ici que comme philosophe.

Petit-fils d'un Français réfugié et dépossédé pour cause de religion, à qui la petite république de Mulhouse avait accordé droit de bourgoisie ; fils d'un pauvre tailleur qui avait beaucoup de peine à pourvoir à la subsistance d'une famille nombreuse, Jean-Henri Lambert était occupé, dans sa première jeunesse, à aider, de grand matin, sa mère dans les soins du ménage, et à travailler avec son père durant le reste du jour. Poussé vers l'étude par un instinct confus et irrésistible, mais trop indigent pour suivre une école, il apprit par lui-même les rudiments des lettres, et fut son propre maître. Dès qu'il avait quelque argent, il achetait une chandelle, et passait en grand secret des nuits entières à dévorer les livres qu'il trouvait à emprunter. Il fit des progrès si rapides, particulièrement en mathématiques, qu'il ne put cacher son génie plus longtemps. Trois personnes généreuses et instruites s'en aperçurent les premières et l'assistèrent de différentes façons, mais avec un zèle également honorable pour leur mémoire. Le pasteur de Mulhouse voulut être son précepteur, le chancelier de la république, Reber, voulut être son trésorier, et un savant jurisconsulte de Bâle, Iselin, son conseiller et son patron littéraire. Ces protecteurs dévoués s'entendirent pour le recommander au comte de Salis, qui cherchait un gouverneur pour ses petits-enfants. Lambert, âgé de vingt ans, se rendit

au pays des Grisons, et passa une dizaine d'années au sein de cette famille illustre, qui dut bientôt donner un poëte élégiaque à la nation allemande. Tout entier à ses devoirs et à l'étude, il forma des élèves distingués : il concourut à entretenir parmi les habitants de Coire l'esprit des sciences et le goût des lettres, et amassa pour lui-même d'immenses connaissances de tout genre. Un voyage qu'en 1756, il fit avec MM. de Salis, en Italie, en France, en Hollande et en Allemagne, le fit connaître fort avantageusement dans le monde lettré. Très favorablement accueilli à Munich, il prit la résolution de s'établir en Bavière et d'y publier un ouvrage de philosophie qui, par le titre, devait rappeler, et, par le contenu, compléter et réformer les travaux d'Aristote et de Bacon, c'est-à-dire un *Nouvel Organon.*

Ce coup d'essai, dès l'abord, fut jugé un chef-d'œuvre, et valut à Lambert une brillante réputation. L'électeur de Bavière, Maximilien-Joseph III[1], l'ami de Wolf comme de Voltaire, aimant les lettres, et stimulé par l'exemple de Frédéric II, songeait alors à relever l'académie de Munich, fondée en 1720, sur le modèle de celle de Berlin, par l'électeur Charles-Albert. Il ne crut pas pouvoir mieux servir cette institution qu'en confiant à Lambert, en 1759, la rédaction des statuts et la direction des travaux académiques. Pénétré des idées que Leibniz s'était formées de ce genre d'établissements, Lambert s'acquitta de cette double tâche avec tant d'éclat, qu'il ne

[1] Vicaire de l'empire en 1745, Maximilien-Joseph III, avait fait Wolf baron de l'empire. — C'est cet Électeur que Voltaire caressa tant, en 1753, et à qui il lut les premiers chapitres du *Candide,* composés à Munich même.

tarda point à susciter contre ses efforts heureux une jalousie haineuse et habile à semer des dissentiments et des tracasseries intolérables[1]. Les gens de collége, encore attachés au péripatétisme du moyen âge, s'unirent à une partie du clergé qui prétendait qu'une étude de la nature par les seules facultés de l'intelligence, telle que Lambert l'avait proposée, minait sourdement le christianisme et l'Eglise, en conduisant au libertinage d'esprit, à l'*esprit fort*. Les uns et les autres se déchaînèrent contre l'usage de la langue allemande, substituée au latin, le déclarant une hérésie à la fois scientifique et religieuse. L'électeur soutint énergiquement son académie, et l'on sait que ses successeurs, Charles-Théodore et le roi Maximilien Ier, marchèrent sur ses traces, le dernier surtout, en restaurant l'académie pour la seconde fois, en 1807, avec le secours de Jacobi et de Schelling. Mais Lambert ne s'en dégoûta pas moins de cet incessant débordement de calomnies et d'intrigues, et, bien qu'il eût été difficile de convaincre d'athéisme sa profonde et sincère piété, il préféra de quitter la Bavière en 1764. Trois ans auparavant, il avait publié à Augsbourg, où il avait fixé sa résidence, ses *Lettres cosmologiques*, ouvrage qui ajouta aux connaissances générales sur la constitution de l'univers presque autant qu'à l'illustration de l'auteur.

Depuis longtemps Lambert se sentait attiré vers Berlin, où il comptait des amis passionnés, entre autres Sulzer, alors l'âme de l'Académie de Prusse. A peine fut-il arrivé dans cette capitale, que les plus célèbres académi-

[1] En 1766, le théatin Sterzinger prononça cependant un discours académique contre les superstitions populaires, qui fit une vive impression.

ciens, de peur qu'il n'allât tenter fortune à Saint-Pétersbourg, supplièrent Frédéric de lui donner une place au milieu d'eux, à côté d'Euler et de Pott. L'impression que les manières trop simples et le ton singulier de Lambert produisirent sur l'esprit du roi, fut un obstacle difficile à surmonter. Enfin, ce second Pascal, comme disait avec ironie le protecteur de l'Académie, fut admis dans la classe de physique. Pendant les douze années qui s'écoulèrent depuis sa réception jusqu'à sa mort (1765-1777), il eut maintes occasions de justifier les paroles qu'il avait prononcées pendant que Frédéric hésitait à l'agréer : « Il y va de la gloire du roi ; s'il ne me nommait pas à l'Académie, ce serait une tache dans son histoire. » Frédéric, en effet, ne tarda pas à sentir, à récompenser le rare mérite de Lambert ; et eut, à son tour, de grandes difficultés à vaincre, lorsqu'il voulut lui faire accepter d'autres dignités et d'autres pensions : tant cet homme extraordinaire était naïf, candide, ingénu ; tant il apportait de conscience à l'accomplissement de ses moindres devoirs ! A l'Académie, il ne se bornait pas aux travaux de sa classe ; il fournit aux trois autres sections de nombreux et d'excellents mémoires, tous marqués au coin d'une puissante originalité et d'une profondeur pleine de précision. Il fit paraître aussi dans les éphémérides de Berlin, de Suisse, et dans plusieurs autres recueils en vogue, une quantité de pièces encore recherchées et dignes de leur renommée. Il n'en trouva pas moins le loisir nécessaire pour composer un ouvrage qu'on peut considérer comme une suite du *Nouvel Organon*, et qui porte le titre bizarre d'*Architectonique*, ou *Théorie de ce qu'il y*

a de simple et de primitif dans la connaissance philosophique et mathématique[1].

L'activité que Lambert déploya en Prusse fut telle, « que ces douze années, dit Formey, s'écoulèrent véritablement comme un songe. » Quoiqu'il eût en général autant de sagacité que de pénétration et de jugement, Lambert se trompa dans une circonstance qui lui coûta la vie. Il eut un rhume violent qu'il voulut traiter à sa manière; étant très habile physicien, il se crut aussi bon médecin. Sa poitrine se remplit d'abcès, et il n'en continua pas moins le régime qu'il s'était prescrit. Il n'avait plus, selon son propre compte, qu'environ huit mille petits abcès à expectorer, et par conséquent il se portait beaucoup mieux qu'auparavant, lorsqu'il mourut victime de sa confiance en lui-même, et n'ayant pas cinquante ans. Sa mort fut un deuil pour l'Académie tout entière. « Il faut des siècles à la nature pour former un génie comme le sien, » disait son successeur, le mathématicien Schulze. Ses confrères, en effet, s'amusaient de ses bizarreries, de ses distractions, de sa complète ignorance des usages et des convenances sociales; mais ils l'admiraient vivement et recherchaient avec déférence son approbation et son affection. « Ce Lambert que nous avons trop tôt perdu, disait dans l'occasion : *Je suis un grand homme*, aussi simplement que : *Je suis Suisse.* » Voilà ce qu'écrivait Castillon le père, et cependant il eût voulu qu'on gravât sur sa tombe :

CASTILLON FUT AMI DE LAMBERT.

Lagrange riait de lui entendre dire : « Je suis le troi-

[1] 2 vol. in-8°, Riga, 1771.

sième géomètre de mon temps ; Euler et d'Alembert formant ensemble le premier, et Lagrange étant le second ; » mais Lagrange lui-même ne répugnait pas à le placer à côté de lui.

Lambert avait tous les dons, hormis celui d'une diction élégante. Il savait parler et écrire plusieurs langues, en vers comme en prose ; mais il ne savait pas quitter le ton de la dissertation. Ce qu'il rédigeait avait souvent besoin d'être traduit ou retouché. Ses confrères, pour la plupart ses compatriotes, se chargeaient de ce soin avec autant de plaisir que de succès. Mérian, de Bâle, traduisit et embellit les *Lettres cosmologiques ;* Trembley, de Genève, abrégea et éclaircit l'*Architectonique*. Il est à regretter que Prevost, également Genevois, n'ait pas tenu parole, en refondant de même le *Nouvel Organon*[1].

Mais ce qui attestait le mieux l'autorité dont jouissait en Europe celui qu'à Paris on appelait M. Lambert de Prusse, c'est le respect que Kant lui témoignait. Nous ne citerons que deux phrases de leur correspondance, après avoir rappelé que Kant était l'aîné de Lambert : « Je vous tiens, écrivait en 1770 le philosophe de Kœnigsberg à celui de Berlin, pour le premier génie de l'Allemagne, pour l'homme le plus capable de réformer les matières qui font mon occupation habituelle. » Et un autre jour : « Je vous promets de ne pas laisser subsister une seule phrase qui pût ne vous sembler pas entièrement évidente et vraie. » Lambert ne connut pas la *Critique de la raison pure,* publiée quatre ans après sa mort ; mais Kant

[1] Voyez Mérian, *Parallèle de nos phil. nation.*, p. 90. — Prevost, *Essais phil. d'Adam Smith,* II, p. 267 sq.

lui avait envoyé la dissertation latine qui renferme les bases de ce monument et les germes de la révolution opérée par Kant : *De mundi sensibilis et intelligibilis forma*. Lambert la lut, et, après s'être félicité de s'entendre avec l'auteur sur plusieurs points importants, il s'empressa de lui faire quelques objections essentielles, entre autres sur la pure idéalité, ou *subjectivité*, des notions d'espace et de temps. « Jusqu'à présent, dit Lambert, je n'ai pu parvenir à refuser toute réalité au temps et à l'espace, ni à les convertir en simples apparences, en pures images. » Faudrait-il attribuer à ce refus d'assentiment le jugement que Kant porta longtemps après, dans sa *Logique* (Introduction), sur les travaux dialectiques de Lambert? Il les place, à la vérité, après ceux d'Aristote, de Leibniz et de Wolf ; mais il ajoute : « Le *Nouvel Organon* ne contient que des distinctions subtiles qui, comme toutes les subtilités, servent à aiguiser l'entendement, sans être jamais d'une utilité véritable. » Il est visible, toutefois, que Kant a eu de grandes obligations aux ouvrages de Lambert. Avant Kant, Lambert avait nettement énoncé le problème auquel le nom de Kant est demeuré attaché ; il l'avait envisagé, à plusieurs égards, d'une manière analogue, particulièrement en prenant la certitude et la précision mathématiques pour terme de comparaison, pour mesure d'appréciation de l'évidence et de la connaissance philosophiques. Lambert et Kant sont deux géomètres en logique, s'appliquant tous deux à donner aux éléments premiers de la science la simplicité absolue des axiomes mathématiques, l'irréductibilité et la *pureté* des données primitives des sciences

exactes. Les éléments simples et primitifs de Lambert (terme emprunté à Locke), ses idées homogènes (expression familière aux disciples de Leibniz) s'appellent, chez Kant, formes de la sensibilité, catégories de l'entendement. Lambert, il est vrai, ne circonscrit pas exclusivement à la raison, comme fait Kant, la source et le siége de ces éléments et de ces formes, mais il ne les place pas non plus, comme les sectateurs de Locke, uniquement dans les objets extérieurs ou dans les sens de l'homme. La doctrine de Lambert est une sorte de transition de Locke à Kant, de même que de Leibniz à Kant. Notons surtout que le langage philosophique de Kant, devenu la terminologie spéculative des écoles de l'Allemagne, est presque tout entier l'ouvrage de Lambert. Si l'on avait mieux connu les écrits de Lambert, on n'aurait ni tant loué, ni si fort blamé dans Kant, ce qui appartenait à son devancier et à l'un de ses maîtres.

Il importe donc de faire connaître les deux monuments où Lambert expose sa *logique* et son *ontologie*. Nous le ferons avec précision, après avoir caractérisé ses *Lettres cosmologiques*.

Pénétré de l'esprit encyclopédique du siècle, Lambert se proposa de tracer dans ces *Lettres* un tableau philosophique de l'univers, comme dans le *Nouvel Organon* et l'*Architectonique* il s'appliquait à présenter le tableau de l'esprit humain. Dans le premier de ces ouvrages il décrit les ressorts, les mouvements et les lois de la nature physique; dans les deux autres, il énumère et compare les facultés et les fonctions de la pensée, il analyse les principes sur lesquels se fondent nos connaissances, il re-

cherche les signes qui manifestent la vérité ou qui servent à l'exprimer. Les *Lettres cosmologiques* devaient être une suite des *Entretiens* de Fontenelle *sur la pluralité des mondes*, et embrasser, non-seulement notre système planétaire, mais l'univers tout entier. L'auteur regrette de ne pouvoir donner à sa plume le même degré de vivacité et d'agrément; il voudrait être, lui aussi, non-seulement vrai, mais spirituel et ingénieux. Il se borne forcément à dérouler, dans un langage simple et précis, mais dépourvu de grâce et d'éclat, l'immense système du monde, ou plutôt la chaîne sans fin des systèmes planétaires, ces milliers de groupes d'astres semblables au nôtre, réagissant tous les uns sur les autres, d'après les lois de la gravitation universelle. Deux amis, dont l'un instruit l'autre, exposent ainsi sous forme épistolaire les découvertes et les principes de l'astronomie et de la physique moderne, insistant de préférence sur l'infinité de l'univers, sur « l'au delà sans limites, le continuel *plus ultra*[1]. » En même temps, s'autorisant de l'exemple de Leibniz et de Maupertuis[2], Lambert s'attache à démontrer l'existence et les perfections de la Divinité, que révèlent l'évidence et la sagesse des desseins et des fins de la nature. L'astronomie, « la première des sciences en dignité et en durée, » lui semble le plus solide argument en faveur de l'existence de Dieu[3]. Telle est la tendance

[1] Page 150 (édit. origin. en allemand). [2] Préface, p. VIII.

[3] « Ses *Lettres cosmologiques*, a dit M. Villemain, sont un nouveau traité de l'existence de Dieu, démontrée par la grandeur et la régularité de l'univers *newtonien*. Le mathématicien est poëte, dans le ravissement que lui donnent ces prodigieux calculs, ces distances infinies, ces soleils innombrables, ces myriades de mondes, et cette lumière en route depuis plusieurs milliers d'années avant d'arriver jusqu'à nous; et, du milieu de

religieuse, tel le but philosophique des *Lettres cosmologiques* ; et néanmoins, lorsque Mérian en eut donné un extrait sous le titre de *Système du monde* (1770), on vit beaucoup de personnes confondre ce livre avec le fameux *Système de la nature* : de sorte qu'une des productions les plus pieuses et les plus sensées se trouva identifiée par l'ignorance avec un des ouvrages les plus repoussants et les plus absurdes des temps modernes[1].

L'esprit d'exactitude, d'ordre et de sagesse[2], qui distingue ces *Lettres*, se retrouve dans les deux écrits con-

cet infini, il élance son âme vers le Créateur, dont il surprend partout la puissance dans la merveille de ses œuvres. L'ouvrage de Lambert est l'hymne de la science, et le plus bel exemple de l'appui qu'elle peut donner au sentiment religieux. » *Tableau de la litt. franç. au XVIII*e *siècle*, T. II, p. 103. — Ajoutons que Lagrange s'est associé à l'œuvre de Lambert, en revoyant scrupuleusement la traduction faite par Mérian avec une si heureuse liberté.

[1] L'ouvrage dont il fallait rapprocher les *Lettres* de Lambert, c'est la *Théorie générale du ciel* que Kant avait publiée en 1755; *Œuvres complètes*, T. VI, p. 40 sqq. Comparez particulièrement la seconde partie de cette *Théorie*, et l'analyse qu'en a donnée M. Willm dans son *Histoire de la phil. allem.*, T. I, p. 55, 513.

[2] Citons, en preuve de la sagesse de ce livre, l'*Introduction* et la *Conclusion*, telles que Mérian les a résumées :

« Nous voudrions découvrir le plan de l'univers, et le moyen dont l'éternel architecte s'est servi dans l'exécution de ce magnifique ouvrage. Nous contemplerons d'abord le système dont nous faisons partie et dont notre soleil est le centre. De là, nous nous élançerons vers ces soleils et ces mondes innombrables qui sont semés dans l'immensité de l'espace.

« Mais les forces de l'esprit humain vont-elles jusque là? Et quels sont les principes propres à nous guider dans ces recherches? Le premier qui s'offre est tiré des causes finales. Nous supposons un être sage et bienfaisant, qui a présidé à la construction du monde, et qui sur ce brillant théâtre se plaît à étaler ses perfections infinies. D'un autre côté nous nous fondons sur les lois générales du mouvement, dont les effets sont partout les mêmes et dont l'influence s'étend jusqu'aux dernières limites de la matière. Puis, nous marcherons au flambeau de l'expérience, en consultant avec soin les observations déposées dans les archives de l'astronomie. Enfin, pour suppléer ce qui y manque, l'analogie nous fournira des conjectures plausibles, que nous laisserons à vérifier à la postérité par de nouvelles observations, lesquelles, si nous avons deviné juste, confirmeront notre théorie, et l'approcheront de plus en plus de la certitude. C'est là tout ce

sacrés à l'étude de l'esprit humain. Ces quatre volumes se divisent chacun en quatre parties, que l'auteur se plaît à désigner par des termes de son invention.

Le *Nouvel Organon*, ou *Pensées sur la recherche et la désignation de la vérité, ainsi que sur la différence entre l'erreur et l'apparence*, se partage en *Diaionologie*, *Aléthiologie*, *Sémiotique*, *Phénoménologie*. La *diaionologie* expose les règles de l'art de penser; l'*aléthiologie* traite de la vérité considérée dans ses éléments; la *sémiotique* trace les caractères extérieurs du vrai; la *phénoménologie*, enfin, apprend à distinguer l'apparence d'avec la réalité. Ces quatre parties répondent à autant de questions que l'auteur se propose dans la préface : « La nature refuserait-elle à l'homme la force de marcher d'un pas ferme et sûr vers le temple de la vérité? ou la vérité elle-même se présenterait-elle sous un aspect qui nous empêchât de la reconnaître, et pourrait-elle prendre le masque de l'erreur? Ou bien faut-il s'en prendre au langage qui voile et déguise la vérité sous des expressions impropres ou équivoques? Enfin y aurait-il des fantômes qui, fascinant les yeux de l'esprit, ne lui permettraient pas de reconnaître la vérité? » La *diaionologie* forme toute une théorie de l'entendement, du jugement et du raisonnement; composée de neuf chapitres qui traitent successi-

que peuvent prétendre des êtres faibles et bornés, qui occupent un point et durent un instant, dans cet édifice immense bâti pour l'éternité. »

Conclusion : « Concluons que les cieux sont faits pour durer, et les choses de la terre pour passer. La nature change en petit et se conserve en grand. La grande horloge du firmament ne déploie ses ressorts que dans des époques sans nombre qui se succèdent, et chacun dans l'époque à laquelle il est approprié. Jusqu'ici nous en voyons à peine l'aiguille qui montre les secondes ou les minutes. »

vement des conceptions et des définitions, des divisions, des jugements, des raisonnements simples, des raisonnements composés, des preuves, des questions ou problèmes, de l'expérience, de la connaissance scientifique, elle s'attache particulièrement à mettre en relief les lois de la pensée. « Ces lois sont telles qu'elles nous conduisent par le même chemin de vérité en vérité ou d'erreur en erreur. Elles font voir *comment* il faut marcher, et ne décident pas *par où* il faut commencer la marche : elles montrent seulement la *forme*, et supposent la *matière* comme condition. »

L'*aléthiologie*, destinée à présenter la vérité en elle-même, ses caractères et ses éléments, et à rechercher quelle matière elle nous offre pour étendre nos connaissances, se compose de quatre principaux chapitres. Le premier traite des notions simples, immédiates et indécomposables ; le second, des principes et des *postulats* que fournissent les notions simples : en tête des principes se trouve la notion d'identité, et parmi les postulats on compte la conscience ou la pensée. Le troisième a pour objet les notions composées ; le quatrième, la différence de la vérité et de l'erreur, différence qui s'établit à l'aide des principes de contradiction et de la raison suffisante.

La *sémiotique*, ou science des caractères extérieurs du vrai, s'occupe de la connaissance symbolique en général, du langage en lui-même, et enfin du langage considéré comme un système de signes.

La *phénoménologie* (expression qui a reparu avec tant d'importance dans la philosophie de Hegel) s'attache à caractériser l'apparence et l'illusion, qu'elle envisage tous

à tour comme organique ou pathologique, comme psychologique, comme morale, comme logique ou probabilité. L'apparence y est distinguée en subjective, objective et relative. La probabilité et les calculs auxquels elle donne lieu y sont examinés avec détail. La certitude des quatre modes du syllogisme s'y trouve particulièrement discutée. Le tout se termine par cette réflexion : « De tout ce qui précède, il résulte que le monde des corps ne se montre à nous que comme une apparence. »

L'*Architectonique*, ou *Théorie du simple et du primitif dans la connaissance philosophique et mathématique*, présente l'ontologie[1] sous quatre aspects. Dans la première partie, elle pose les fondements d'une ontologie scientifique; elle détermine les notions simples qui entrent comme parties intégrantes dans l'ontologie, telles que solidité, existence, durée, étendue, force, conscience, volonté, mobilité, unité, grandeur; puis les notions empruntées à l'apparence sensible, comme lumière, couleur, son, chaleur, etc., et tous les éléments constitutifs du langage et de la connaissance. Enfin, elle passe en revue les premiers principes et les conditions fondamentales de l'ontologie, tels que l'unité et les nombres, objet de l'arithmétique; l'étendue et l'espace mesurable, objet de la géométrie, etc.

Dans la seconde partie, il est question du côté idéal de l'ontologie[2]. Par là, l'auteur entend tout ce qui regarde les notions de général et de particulier, de permanence et de changement, d'être et de non-être, de

[1] *Die Grundlehre.*

[2] *Das Ideale.*

quelque chose et de néant, de nécessité et de contingence, de vérité et de fausseté, d'antériorité et de postériorité, etc.

Dans la troisième partie, il s'agit du côté réel de cette même science[1], à savoir : de la force, des rapports de l'ensemble, de la détermination, de la composition, des choses et de leurs relations, des causes et des effets, des substances et des accidents, des signes et des objets signifiés.

Dans la quatrième et dernière partie, on rencontre une théorie générale des quantités, présentée sous les chefs suivants : unité, dimensions, forme simple de la grandeur, mesure et mesurable, homogénéité, uniformité, limites, système numérique, représentation des grandeurs par les figures, fini et infini.

Ainsi, l'*Architectonique* considère les notions fondamentales successivement comme mots, comme idées, comme réalités, comme quantités mathématiques.

Après cette analyse sommaire des deux écrits les plus importants de Lambert, il nous est possible et permis de fixer exactement son point de vue véritable, ses rapports avec les deux philosophies qui régnaient alors en Europe, celles de Locke et de Wolf; son influence sur Kant et la philosophie nouvelle : en un mot, ce qu'il fut, ce qu'il voulut et ce qu'il accomplit.

A l'époque où Lambert aborda l'étude de la philosophie, l'école de Wolf dominait en Allemagne sans partage. Lambert essaya de lui donner pour contre-poids la doctrine de Locke. « Wolf, dit-il, a donné à la philosophie

[1] *Das Reale.*

une méthode exacte et utile, en y employant le procédé d'Euclide; cependant il n'a fait que rompre la glace. Locke avait été à la recherche des idées simples; mais il manquait d'une méthode capable de réduire ces idées en système. Wolf, négligeant les découvertes de Locke, qu'il connut, se contenta d'appliquer sa méthode à des notions composées. Son tort, c'est de n'avoir pas poussé l'analyse jusqu'aux idées simples; son mérite, d'avoir tenté d'introduire en métaphysique l'évidence et la nécessité de la géométrie. » La philosophie, suivant Lambert, imitant les mathématiques, doit commencer par rechercher les données, *data,* puis poser le problème, *quæsitum*. Qu'elle sache d'abord ce qu'elle veut, ce qu'elle voudrait connaître, et où elle le pourrait trouver; qu'elle développe, avant toutes choses, tout ce qui sert à déterminer les notions mathématiques, les *dimensions*. Les mathématiques serviront de pierre de touche à la métaphysique, lorsque celle-ci se mettra à constater l'exactitude et l'intégrité de ses idées et de ses éléments; elles rendront au métaphysicien le même service qu'au physicien appliqué à marquer les propriétés simples qu'il lui faut découvrir. Jusqu'à présent la métaphysique a été, comme les habits, sujette à la mode; tandis qu'elle devait jouir de l'immutabilité de la géométrie. Ses continuelles innovations, ses défaites, ses révolutions, l'ont insensiblement couverte de mépris. Il est évident qu'elle ne sera jamais une science entièrement achevée; cependant chaque âge peut lui procurer quelques matériaux durables, et le premier point qu'il s'agit de vider complétement, c'est de savoir si nous pouvons atteindre à la vérité, obtenir et conserver

des connaissances. Que pouvons-nous savoir? Le *Nouvel Organon* est destiné à résoudre ce problème, en réunissant les moyens et les instruments dont l'homme doit faire usage, s'il veut reconnaître avec conscience la vérité pour vraie, l'exposer sûrement, et la distinguer constamment de l'erreur et de l'apparence. Les sciences que cet *Organon* rassemble et décrit sont *instrumentales;* elles n'en sont pas moins indispensables et étroitement liées entre elles : en omettre une, c'est se priver de la faculté de s'assurer si l'on a découvert la vérité.

Muni de cet assemblage d'instruments, appuyé sur son *Organon*, sur l'exacte connaissance de la pensée, Lambert essaye de tracer le plan d'une ontologie, le devis d'un système de métaphysique, et c'est ce qui explique le terme d'*architectonique*, que Kant a été heureux de recevoir de ses mains.

Quelles sont les bases de tout savoir transcendant? Ce sont les idées qu'on ne peut plus analyser et qu'il faut, par conséquent, renoncer à définir; ce sont elles qui servent de sol et comme de tuf à l'édifice métaphysique. Aussi Lambert appelle-t-il l'*architectonique* la doctrine fondamentale. Conformément à sa théorie sur l'origine des idées, Lambert procède par voie d'induction dans la recherche des premiers principes des choses; il passe de la physique à la métaphysique, des mathématiques à l'ontologie; des signes et des images aux choses et aux idées, de ce qu'il y a de plus extérieur et de plus métaphorique à ce qu'il y a de plus intime et de plus idéal : voilà pourquoi son premier soin est de déterminer le sens et l'étymologie des expressions concrètes comme des

mots abstraits, et de marquer les termes de comparaison, au moyen desquels la signification d'abord purement physique est arrivée à rendre un fait immatériel, à représenter une notion abstraite. Ce qui semble l'autoriser à cette marche, c'est que les mots qui désignent les notions, dit-il, sont empruntés aux corps ; c'est qu'une même loi paraît dominer l'ordre matériel et l'ordre spirituel ; c'est que la physique n'est au fond qu'une métaphysique de la nature, et que la métaphysique n'est qu'une physique de l'esprit humain.

Nous avons indiqué les idées que Lambert déclare simples et primitives, et par conséquent inhérentes, et comme innées, tant à l'esprit humain qu'à la nature des choses. Cette énumération suffit pour en faire sentir le double défaut ; Lambert ne distingue pas assez entre les attributs de la matière et ceux de l'esprit, et il assigne à la philosophie un but qu'il lui serait nuisible d'atteindre, la rigueur et la régularité des mathématiques. Mais, malgré ces vices capitaux, il a eu le mérite incontestable et très rare de ramener les notions générales à leurs origines les plus profondes, d'en sonder les racines les plus cachées, d'en suivre les ramifications les plus éloignées, d'en montrer les relations à la fois avec les faits de conscience et avec les phénomènes extérieurs, et de produire ainsi une suite d'analyses infiniment précieuses, qui devinrent pour Kant une mine inépuisable d'observations et de combinaisons utiles. C'est par la légitime prétention « de savoir ce qu'on peut savoir, » de soumettre à l'examen l'instrument de tout examen, la pensée, et la matière de toute connaissance, l'expérience ; c'est par la

prétention plus noble encore de découvrir les notions auxquelles l'analyse est forcée de s'arrêter, et qui deviennent ainsi la matière première, universelle et nécessaire de la science véritable; c'est par là que Lambert est devenu le prédécesseur de Kant. Que l'on compare la *Critique de la raison pure* aux deux ouvrages de Lambert, et l'on se convaincra sans peine combien ceux-ci ont été mis à profit par Kant; qu'on examine, par exemple, ce que Kant appelle la *dialectique*, et qu'on rapproche cette théorie originale des études où Lambert sépare ce qu'il y a de passager, de négatif dans les formes de la matière et de l'intelligence, l'apparence et l'illusion! La plupart des *paralogismes* et des *antinomies de la raison pure* qui ont rendu le livre de Kant si célèbre ont été d'avance signalés par Lambert. Qu'on pèse seulement cette phrase curieuse de Lambert : « La question la plus importante pour la connaissance humaine, c'est, à mon avis, une théorie de ses causes formelles[1]. » Or, toute l'entreprise de Kant peut se réduire à la solution de cette question : sauver, contre les attaques de Hume, les *causes formelles*, c'est-à-dire les éléments intellectuels de la connaissance humaine. Les *formes* et les *catégories* de la philosophie critique sont donc une simple transformation des *idées simples et primitives* de Lambert : les unes et les autres sont les *causes formelles* de la connaissance.

C'est ainsi que Lambert, partant des principes de Locke, aboutit en grande partie à la doctrine de Leibniz: non-seulement il cherche, comme Leibniz, un langage

[1] Formal-Ursachen. *Architect.*, L. II. p. 242.

idéal et universel, un système de caractères généralement intelligibles; non-seulement il met Leibniz au-dessus de Locke, en disant que l'un *analyse* les notions humaines, tandis que l'autre les *anatomise*[1]; mais il veut composer ce langage de notions absolument indécomposables et indéfinissables, et discerner dans les notions humaines en général une partie nécessaire et invariable, c'est-à-dire les dispositions fondamentales de l'intelligence, et une partie variable et contingente, c'est-à-dire les perceptions, ou plutôt les impressions sensibles.

On pourrait croire que Lambert n'a fait autre chose que mettre à exécution un projet que Prémontval avait soumis, en 1754 et 1758, à l'Académie de Berlin, en lui proposant de « former une liste raisonnée des mots qui ne peuvent absolument point être définis. » Selon Prémontval, cette sorte d'*Alphabet des pensées humaines* ne se composerait peut-être que de vingt-cinq ou trente mots, tels que *être, exister, commencer, continuer, durer, durer encore, durer toujours, ne pas durer toujours, finir, ne point finir, ne finir jamais,* avec leurs opposés, leurs annexes, leurs synonymes. Cet *Alphabet,* ce *Syllabaire,* ce *Dictionnaire de la pensée* ne serait pas plus susceptible d'explication que les caractères ou termes simples; il suffirait de les *épeler*. Il est possible que l'invitation de Prémontval, contenue en germe dans l'*Essai sur l'entendement humain,* ait servi à encourager les méditations de Lambert; mais celui-ci saisit la question avec une profondeur et une vigueur qui étaient au-dessus des forces

[1] *Architect.*, L. I. — Comparez Mérian, ci-dessus, T. II, p. 48.

de Prémontval. Il ne lui suffit pas d'analyser la grammaire générale et de combiner un lexique d'ontologie, il veut savoir *jusqu'où la raison et la science peuvent aller par elles seules, à priori?* « Une simple anatomie des idées, telle que Locke l'a conseillée et commencée, ne ferait rien à ce dessein : il faut voir où l'on pourra puiser, pour la composition des idées, certaines possibilités universelles, telles que le point mathématique.[1] » Cette seule question, par où s'ouvre la *Critique de la raison pure* : « Les jugements synthétiques *à priori* sont-ils possibles? » nous montre que Lambert apporta dans cette grave discussion le sens et l'énergie dont Hume et Kant y ont fait preuve.

Les mémoires lus à l'Académie peuvent se rattacher pour la plupart aux ouvrages que nous venons d'analyser : n'en citons que deux. En 1763, Lambert écrivit *sur quelques dimensions du monde intellectuel*, essayant de caractériser le procédé qu'il employait pour expliquer les choses du monde physique par celles du monde intellectuel, et réciproquement, et enfin les unes et les autres par un moyen terme, par un *tertium comparationis*, espèce de pont de communication que lui présente l'analyse des mots suivie de celle des faits. Lambert choisit, pour exemple, le rapport qui unit les mots *haut, élevé, éminent, sublime*, et leurs opposés *bas, profond, abaissé, enfoncé, éloigné, reculé;* et prenant pour terme de comparaison, pour milieu, *sublime, éloigné, profond*, il dit :

[1] *Nouvel Organon*, L. I.

« Ces trois termes partent d'un point commun. Si tôt qu'on *s'élève,* qu'on *s'éloigne,* qu'on *s'enfonce,* on part de l'endroit où l'on s'est trouvé et que l'on considère comme *présent,* comme *proche.* Ainsi, ce qu'on appelle *proche* se trouve être également en opposition avec ce qu'on appelle *sublime, éloigné, profond.* Il n'y a d'autre différence que celle de la *direction,* verticale ou horizontale. On voit aussi que ces termes, dans le monde physique, sont employés à exprimer les différentes *dimensions de l'espace.* Et comme le point qu'on regarde comme fixe et duquel on part, est celui où nous sommes, je veux dire un point de la surface de la terre, c'est aussi à ce point que nous rapportons communément ce que nous appelons *sublime, éloigné, profond.* Voilà donc le *tertium comparationis.* Transportons-nous maintenant dans le monde intellectuel, et nous y retrouverons tous ces termes changés en métaphores. Remarquons pour cet effet que le monde intellectuel comprend les différents objets des facultés de l'âme, ceux de l'*entendement* et ceux de la *volonté.* Or, à l'égard des uns et des autres, le *tertium comparationis* exige que nous commencions par ce qui est considéré comme *proche,* afin de partir de là, comme d'un point fixe, vers ce qui devra être considéré comme *sublime, éloigné, profond.* »

De la connaissance *proche,* c'est-à-dire *commune* et à la portée de tout le monde, l'auteur passe ainsi à celle qui suppose une suite, plus ou moins longue, de raisonnements et de recherches, à la connaissance *éloignée;* puis à celle qui se trouve au-dessus et au-dessous de la surface générale et du champ vulgaire des notions humaines, à celle qui est *sublime* et *profonde;* à celle qui s'élève, à travers la hiérarchie des notions générales et abstraites, aux idées transcendantes et universelles; ou bien à celle qui pénètre dans l'intérieur des pensées et des choses, qui scrute leurs parties constitutives et cachées, leurs éléments et leurs ingrédients, et qui parvient à saisir les idées absolument simples et primitives.

De 1770 à 1773, Lambert entretint l'Académie d'un *Essai de taxéométrie, ou sur la mesure de l'ordre.* Dans cet Essai, destiné à compléter une des théories les plus importantes aux yeux des wolfiens, la théorie de l'*ordre,* fondement de celle de la *perfection,* le mathématicien de Mulhouse distingue deux sortes d'ordre : premièrement, l'ordre de *ressemblance,* de symétrie et d'eurythmie, l'ordre *local,* dont l'entière absence est le hasard ; secondement, l'ordre de *liaison,* qu'il appelle aussi l'ordre *légal,* parce qu'il le fait consister dans la disposition des moyens en vue du but auquel ils doivent conduire.

Si c'est en logicien qu'il traite les problèmes soulevés dans ces mémoires, il parait sous cette forme plus particulièrement encore dans ses Œuvres posthumes, que publia Jean Bernoulli[1]. Là, il s'étend à son aise sur la théorie des signes, la *sémiotique*, puis sur la partie pratique de l'art de penser, qu'il appelle l'*art d'inventer,* enfin sur la plupart des points qui ont de tout temps occupé l'École, sur la nature des propositions et du syllogisme.

Un ami de Lambert, né et mort à Zürich, mais alors aussi établi à Berlin, Christophe-Henri Muller[2], dans la Préface de ces Œuvres posthumes, a parfaitement caractérisé le génie particulier de Lambert. « Il était né logicien, dit-il, à tel point qu'il examinait le moindre évé-

[1] *Dissertations logiques et philosophiques*, en allemand, Berlin, 1782, in-8° : six essais de sémiotique; cinquante fragments de logique, etc.

[2] Muller, professeur au lycée de Joachimsthal, a édité plusieurs anciens poëtes de l'Allemagne, et écrit un discours philosophique intitulé : *Le plus heureux des mortels c'est le pasteur de village*. La *Préface* citée, qui a XXVI pages, n'est pas d'une plume ordinaire.

nement de la vie domestique d'après les mêmes règles que les questions et les démonstrations de la science. A propos d'un trou à ses bas, il lui échappait une *figure* en *Barbara;* à propos du pied d'une chaise, on le voyait construire une *hypothèse*... Toutes choses s'offraient à son esprit avec l'appareil de la logique : comme sujet, comme attribut, comme proposition directe, comme proposition renversée, comme raisonnement, comme syllogisme, etc.[1]»

C'est par ce trait enfin qu'il se distingue le plus de Kant. Celui-ci est physicien et logicien, comme Lambert; mais il est de plus métaphysicien et moraliste. Si l'on a parfois regretté que Kant ait çà et là sacrifié la philosophie aux mathématiques, on a dû éprouver ce regret bien plus vivement en présence des travaux de Lambert. C'est surtout chez Lambert que le goût de la déduction étouffe souvent le libre jeu de la raison.

Aussi est-ce en logique, plutôt qu'en métaphysique, que Lambert laissa des traces profondes. Le plus distingué de ses imitateurs fut Ploucquet, professeur à Tubingue, mais aussi d'origine française[2]. Ploucquet, dans un grand nombre d'écrits latins, acheva l'œuvre de son maître en transportant dans la science du raisonnement les notations et les formules de l'algèbre, le calcul logique; en simplifiant la théorie du syllogisme, en analysant, avec une précision quelquefois subtile, la notion

[1] Voyez, sur les mérites de Lambert en logique, le livre de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *De la logique d'Aristote*, T. II, p. 297 sqq.

[2] Voyez notre article sur Ploucquet, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (chez Hachette).—Ploucquet mourut en 1790.

de grandeur[1]; en liant, trop étroitement peut-être, l'ontologie à la logique.

En métaphysique, Kant fit bientôt oublier Lambert; et il le fit principalement, parce que ses analyses, ses *critiques*, aboutissaient à des conclusions morales et religieuses, auxquelles Lambert n'avait pas songé.

[1] Il distingua trois sortes de grandeur : la grandeur *continue*, la grandeur *discrète*, et la grandeur *intensive*. Cette division ne fut pas perdue pour Kant.

CHAPITRE III.

CASTILLON ET PRÉMONTVAL.

Jean de Castillon, né en Toscane, habite successivement la Suisse, la Hollande [illegible]. — Ouvrages qu'il publie en plusieurs langues. — Sa réfutation du *Système de la Nature*. — Esprit et tendance générale [illegible] observation et conciliation. — Ses recherches sur Descartes, sur [illegible], sur la liberté, sur l'égoïsme. — Castillon [illegible] l'idéalisme de Kant. — Pierre de Prémontval : ses aventures ; son *Préservatif* ; ses écrits ; sa [illegible]. — [illegible] qu'il combat tour à tour : les wolfiens et [illegible]. — Ses [illegible] métaphysiques portent sur quatre questions. — [illegible] par [illegible], par *psychocratie*, par [illegible]. — Il se regardait à tort comme le Copernic de la [illegible].

Jean de Castillon, d'origine italienne, comme Denina et [illegible][1], était né vers 1710 à Castiglione en Toscane, et appartenait à l'ancienne famille de Salvemini. Son véritable nom était *Salvemini da Castiglione*. C'est à Florence qu'il commença ses études universitaires, c'est à Pise qu'il prit le bonnet de docteur. Une jeunesse orageuse, à travers laquelle il suivit toutefois son double goût pour les mathématiques et la poésie, le jeta vers [illegible] dans le canton de Berne, où il ne tarda pas à se faire connaître et aimer. Une traduction en vers italiens de l'*Essai sur l'homme* de Pope, lui valut dans le même

[1] [illegible], quoique né à Turin, descendait d'une famille de la Touraine.

temps l'estime de ses compatriotes. En 1737, il fut nommé directeur du collége de Vevey. Les loisirs de cette position, il les employa à composer un Commentaire sur l'Arithmétique universelle de Newton, à publier les Opuscules de ce grand physicien, ainsi qu'un commerce épistolaire de Leibniz avec Jacques Bernoulli, et d'autres ouvrages de ce genre qu'Euler l'avait chargé d'éditer. En 1745, il quitta cependant Vevey pour Lausanne, et six ans après Lausanne même pour Utrecht. Là, il eut le don de charmer les humanistes les plus délicats par l'exquise latinité de ses discours de mathématiques et de physique, mais il eut aussi le désagrément d'effaroucher quelques examinateurs ecclésiastiques. Calomnié et même inquiété pour ses opinions, libérales il est vrai, mais très modérées, au milieu d'une nation qui avait toujours donné asile à toutes les hardiesses de la pensée comme de la foi, Castillon accueillit en 1763, avec une reconnaissance empressée, l'offre d'une chaire de mathématiques à l'École militaire de Berlin. L'année suivante, il entra à l'Académie, dont il devint plus tard premier astronome. A l'âge de soixante dix-huit ans, il eut l'honneur de succéder à Lagrange, comme directeur de la classe de mathématiques, et il garda cette dignité jusqu'en 1791, époque de sa mort.

Castillon avait plus de quarante ans, lorsqu'il commença d'écrire en français, et son coup d'essai, tenté en 1756, fut une sage critique de l'éloquent discours de Rousseau *sur l'inégalité des conditions*. Depuis lors, il publia bon nombre d'ouvrages français : un Abrégé de la physique de Locke, une traduction de la Vie d'Apollonius de

Thyane, une version des *Académiques* de Cicéron[1] et une autre des *Académiques* de l'Espagnol Pierre de Valentia. En donnant ces versions, il répondait, comme Mérian, Moulines, Bitaubé et d'autres, aux vœux intéressés de Frédéric II, qui poussait l'Académie à mettre en français tous les classiques anciens.

Castillon eut aussi une très grande part à la rédaction d'un Journal littéraire que publiait une société d'académiciens concurremment avec la Gazette de Francheville[2], sous les auspices du roi, et qui, en moins de cinq ans, atteignit près de trente volumes[3].

Nous avons déjà rappelé[4] la circonstance où Castillon rivalisait avec Frédéric, alors qu'il faisait paraître, de l'aveu et même au nom de l'Académie, ses *Observations sur le livre intitulé : Système de la Nature*. Dans cette *Réfutation* judicieuse, il se proposait de faire voir que l'athée suppose sans nul fondement que la matière existe par elle-même, et que le mouvement lui est essentiel; qu'il suppose gratuitement que les êtres immatériels sont des chimères et qu'il n'y a point d'Être suprême. Pour renverser ces assertions malfaisantes, Castillon établit avec netteté les opinions contraires, savoir, que la matière est chose contingente, que le mouvement ne lui est pas inhérent, que nous avons une idée claire et distincte des êtres immatériels, que notre âme fait partie de cette

[1] Voyez, sur cette traduction et les savantes notes qui l'accompagnent, un jugement favorable porté par M. Le Clerc, dans ses *Œuvres* de Cicéron, T. XXVI, préface.

[2] La *Gazette littéraire* de Berlin parut de 1764 à 1781.

[3] Le *Journal littéraire*, publié entre 1772 et 1776, forme vingt-sept volumes in-12.

[4] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 320 sq.

classe d'êtres, que Dieu existe nécessairement, qu'il y a donc une religion naturelle, et qu'enfin la morale du christianisme, parfaitement fondée en raison, est aussi invariable que la nature même des choses, et en outre supérieure à la morale ordinaire par la pureté de ses doctrines et la sublimité de ses motifs. Celui qui prétend accorder la non-existence de Dieu avec l'état actuel du monde, continue Castillon, est tenu de prouver : 1° que la matière existe par elle-même, 2° que le mouvement lui est essentiel, 3° que tout ce qui existe est matière, ou mode quelconque de la matière. Puisque chacune de ces trois propositions est insoutenable ou fausse, le *Système de la nature* est une longue et méchante erreur[1].

Tel était aussi l'esprit des mémoires fournis par Castillon à la classe de philosophie. Tous ces travaux attestent une intelligence aussi sérieuse que vive, une modestie extrême, une érudition curieuse et variée, particulièrement pour l'histoire des sciences et de la philosophie. Malgré son attachement pour la brillante patrie de Dante[2], pour *Florence la belle,* Castillon témoigna toujours gratitude et dévouement à la Prusse, à Frédéric II, à l'Académie. « Si mes confrères me rendent témoignage, dit-il quelque part, que j'ai été bon et fidèle serviteur de l'Académie, mon éloge est tout fait. » L'amitié, l'admiration que lui inspira Lambert a été déjà signalée.

« . . . .
« Mais il suffira bien, pour consoler mon ombre,
« Qu'on dise : *Castillon fut ami de Lambert.* »

Son fils, Frédéric de Castillon, s'estima néanmoins

[1] Comparez *Mémoires* de l'Académie, 1770, p. 16.
[2] Année 1777, p. 408.

heureux de prononcer son Éloge, en traçant un portrait exact et intéressant, auquel nous empruntons les lignes suivantes[1] :

« Athée dans sa jeunesse, des réflexions plus mûres avaient ramené Castillon d'abord au déisme, puis au christianisme, qu'il professa jusqu'au dernier instant de sa vie. Une partie de ses occupations pendant les trois ou quatre années qui précédèrent sa mort, consistait à dresser une espèce de balance comparative des preuves pour ou contre différents dogmes religieux, rangeant ces preuves en deux colonnes vis-à-vis l'une de l'autre, chaque preuve affirmative étant opposée à une négative de même valeur, afin que par l'inspection de ce tableau son esprit calculateur trouvât de quoi se décider. »

Pour faire connaître les opinions et le talent philosophique de Castillon, il suffira de transcrire quelques passages de ses principaux mémoires. Il y paraîtra tour à tour comme psychologue, comme métaphysicien, comme historien, mais toujours comme penseur éclectique, comme observateur critique. Aspirant surtout au rôle de médiateur, il suivra fidèlement l'exemple de Béguelin[2].

De même que Béguelin avait tenté de concilier Leibniz et Newton, Castillon cherche à rapprocher Descartes et Locke ; et cela spécialement en ce qui concerne l'origine des idées[3].

« On a si fort altéré la pensée de Descartes, dit-il, qu'on ne lit plus, et si fort corrompu la pensée de Locke, que tout le monde lit, ou dont tout le monde parle comme s'il le lisait, qu'il n'est pas possible de reconnaître dans les livres des modernes la doctrine des auteurs qu'ils prétendent suivre ou combattre. Cependant, sur la parole de quelques adversaires infidèles et de quelques disciples plus zélés que prudents, on prend Descartes pour visionnaire, et l'on fait pas-

[1] Année 1793.
[2] *Descartes et Locke conciliés*, 1770.
[3] 1770, p. 277.

ser Locke pour le fondateur d'un système dont on fait journellement un abus dangereux. Il est temps de justifier ces écrivains célèbres, et de montrer que, cherchant tous deux la vérité sur le même sujet, ils ont trouvé le même résultat.

« Descartes a dit que quelques-unes de nos idées sont innées. Locke a prouvé que nous n'avons point d'idées innées. Mais les idées innées que Locke bat en ruine ne sont pas celles que Descartes trouve dans l'esprit de l'homme ; et Locke découvre une source d'idées qui fournit précisément celles que Descartes nomme innées : c'est ce qu'il faut démontrer... Les idées innées que Locke attaque sont *certains principes innés ; certaines notions primitives, autrement appelées notions communes, empreintes et gravées pour ainsi dire dans notre âme, qui les reçoit dès le premier moment de son existence, et les apporte au monde avec elle*[1]. Selon Descartes, les idées innées sont celles qui ne viennent pas des sens, et que nous formons parce que la Nature nous a donné la faculté de les former[2] ; — il les appelle *innées,* parce que nous naissons avec la disposition de les avoir... Par conséquent, les idées innées détruites par Locke ne sont pas celles de Descartes. Une des sources que Locke reconnaît, fournit les idées que Descartes appelle *factices*, et celles qu'il appelle *innées*. Car Locke trouve, comme Descartes, que *nos sens étant frappés par certains objets extérieurs font entrer dans notre âme plusieurs perceptions*[3] *:* c'est la première des deux sources de nos idées ; — l'autre est *la perception des opérations de nos âmes sur les idées qu'elle a reçues par les sens : opérations qui, devenant l'objet des réflexions de notre âme, produisent dans l'entendement une autre espèce d'idées, que les objets extérieurs n'auraient pu lui fournir*[4]. Et quelles sont ces idées ? 1° Celles *de ce qu'on nomme apercevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir et toutes les différentes actions de nos âmes*[5]. Ou je me trompe fort, ou ce sont là les idées innées de Descartes... D'où vient donc l'opposition qu'on attribue généralement à ces deux philosophes ? De leurs disciples qui, à force d'outrer la doctrine de leurs maîtres, sont parvenus à leur faire dire le contraire de ce qu'ils ont dit... Locke était trop judi-

[1] *Essai sur l'entendement humain,* L. I, ch. I, § 1.
[2] *Méditations,* III.
[3] *Essai,* L. II, ch. I, § 3.
[4] *Essai,* L. II, ch. I, § 4.
[5] *Ibidem.*

cieux pour ne pas reconnaître avec Descartes, une source d'idées différente des sens. »

N'est-ce pas du côté de Descartes que penche l'auteur de cette conciliation? Cela est plus évident encore, quand on lit ce qu'il écrivait plus de vingt ans après : « Descartes fit voir qu'il était beau de voler avec ses propres aîles, même au risque de tomber[1]. » La réforme opérée par Descartes, il se plaisait à la comparer avec celle dont Socrate avait été l'origine.

Le sage d'Athènes avait souvent occupé Castillon. Son mémoire, touchant *la manière d'enseigner de Socrate*[2], mérite encore d'être lu, bien que Schleiermacher ait traité le même sujet devant l'Académie[3]. Les points que Castillon éclaircit davantage sont le doute, l'ignorance, l'interrogation, *l'ironie*. Sans approfondir, comme le fit Schleiermacher, la méthode générale de l'enseignement socratique, cette *dialectique* platonicienne qui s'attache par dessus tout à discerner la science d'avec l'opinion, l'ami de Lambert mit en lumière le but pratique de ce même enseignement, la réserve et la modestie; et s'appliqua en quelque sorte à justifier ces mots de Bossuet[4]: « La doctrine admirable de Socrate, vraiment sublime pour son temps, peut servir à donner de la foi aux incrédules et faire rougir les hommes corrompus.... » « Quand Socrate soutenait qu'il ne savait rien, dit Castillon, il se proposait de faire rougir les sophistes, qui effectivement ne savaient rien et se vantaient de tout sa-

[1] *Mémoires* de l'année 1802, p. 17. [2] 1779.
[3] En 1815 : *De l'importance philosophique de Socrate* (en allemand).
[4] Lettre à Innocent XI.—Voyez l'édition de M. Jules Simon, 1843.

voir... Socrate ne se proposait pas en philosophant l'incertitude universelle; il portait à la recherche de la vérité et à la poursuite de la science une prudente et modeste connaissance des bornes de l'esprit humain. » Castillon montra fort bien pourquoi ce martyr de la raison dut tant recommander la base de toute morale, l'indispensable distinction du bien et du mal; pourquoi il dut séparer les lumières utiles d'avec les recherches inutiles ou ambitieuses; pourquoi il dut combattre par le doute la vanité des sophistes, et accueillir d'un sourire sceptique leurs déclamations outrecuidantes, leurs promesses fallacieuses, leurs projets chimériques ou mensongers. Castillon fit nettement ressortir sur quoi cette victime des rhéteurs disait avoir une connaissance certaine : l'existence personnelle, la présence de Dieu, la réalité du monde et physique et moral. D'excellentes réflexions sur le scepticisme en général, sur la circonspection du sage, sur les fondements de l'évidence, couronnent cette étude d'histoire. « Ce que nous dicte le sens intime est certain; ce que la comparaison des idées nous montre clairement est certain; etc. [1]. » Mais un intérêt de circonstance est visiblement mêlé à tout le travail : chaque page fait sentir que l'historien, en parlant des sophistes d'autrefois, songe aux sophistes de son temps, à ces *faux philosophes*, à ces *amis de la folie* qu'il nomme pour cela *Philomores*[2], « du nom de la Déesse, ajoute-t-il, qui a si bien fait son propre panégyrique par la bouche du fameux Erasme, et

[1] P. 374 sqq.
[2] P. 370. — Comparez le *Journal littéraire de Berlin*, 1776, p. 17. — Horace, *Odes*, L. 1, 34, 2.

qu'un auteur appelle *Morosophes*, nom qui répond à *l'insanientis sapientiæ consultus* d'Horace. »

Castillon est de même moraliste précis et élevé, au milieu du dévergondage contemporain, à travers une suite de *Recherches sur la liberté de l'homme*[1]. Quel sens faut-il attacher à ces mots : *l'homme jouit de la liberté?* La liberté humaine, dit-il, peut revêtir trois formes ; elle peut être liberté *morale*, liberté d'*exécution* et liberté *complète*. La liberté morale est la puissance active de choisir entre les objets d'option présents à l'entendement. La liberté d'exécution est la faculté d'accomplir indistinctement, entre plusieurs actions possibles, telle action plutôt que telle autre. La liberté complète réunit au pouvoir moral celui de se procurer en réalité l'objet choisi. La preuve de la liberté peut aussi s'offrir sous trois aspects : 1° Comme simple témoignage du sens intime. 2° Comme hésitation, comme délibération, comme indécision entre le pour et le contre. 3° Comme regret, repentir, ou remords. A ces définitions et à ces démonstrations, Castillon fait succéder des observations, des conclusions, dirigées contre certaines théories à la mode, ou servant à fortifier sa propre doctrine. La plus étendue de ces conclusions est celle-ci : La liberté de l'homme est très rarement absolue, mais est relative très souvent ; la liberté complète, tout à la fois extérieure et intérieure, semble pour l'ordinaire impraticable.

Dans une étude psychologique, communiquée à l'Académie après la mort de l'auteur, *sur le noble orgueil et sur la vanité, particulièrement des gens de lettres*[2], Castil-

[1] 1787. [2] 1804.

lon touche encore, avec une ironie discrète, aux travers de son époque. C'est une riche moisson d'anecdotes littéraires, un recueil piquant de traits de mœurs, recueillis dans la vie de savants célèbres, et même dans l'expérience de celui qui les recueille ainsi pour l'instruction de la postérité. Le *noble orgueil* y est toujours distingué de la *vanité* : l'un est la juste estime que fait d'elle-même une âme haute; l'autre est la prétention d'une âme vulgaire à la constante approbation des autres.

L'expérience avait offert à Castillon une partie de ces aperçus : c'est l'expérience qu'il regardait comme la source principale des saines lumières. Aussi la crut-il gravement compromise, lorsqu'il vit la *Critique de la raison pure* faire chaque jour de nouveaux partisans. Castillon avait quatre-vingt-trois ans, quand il opposa l'*Essai d'une théorie métaphysico-mathématique de l'Expérience*[1], à la doctrine de Kant, « d'un des plus subtils penseurs d'aujourd'hui, dit-il, suivant lequel la possibilité de l'expérience repose sur des idées pures, qui sont *a priori* dans l'entendement. » « Ce sentiment menace de prendre le dessus, » ajoute-t-il : examinons donc la notion même de l'expérience. Les guides qu'il prend pour cet examen sont Bacon, Wolf et Lambert, comme « les seuls philosophes qui aient fait quelques recherches sur la nature et les fondements de l'Expérience[2]. » Il s'attache néanmoins plus particulièrement aux objets auxquels ces trois maîtres n'avaient que peu ou point touché. Après une

[1] 1790 et 1791.
[2] Castillon consulte particulièrement : Bacon, *De augment. scient.*, L. V, et *Nov. Organ.* — Wolf, *Opuscules philos.* (en allem.). II, p. 187; *Acta erudit.* 1708, p. 163. — Lambert, *N. Organon*, I, ch. 8.

explication étymologique du mot *expérience*, après une savante indication de ses acceptions diverses, Castillon dénombre et apprécie les éléments philosophiques de la méthode d'observation : l'être capable d'observer, puis les agents ou les sujets qui, influant les uns sur les autres, sollicitent la curiosité de l'observateur; par conséquent des êtres susceptibles d'observation. Il décrit les caractères qui distinguent une *expérience active* d'une *épreuve* et d'un *essai;* il note spécialement cette absence de dessein prémédité, qui lui semble le propre de l'expérience active. L'épreuve et l'essai se font d'ordinaire pour savoir si les substances ou les instruments conviennent à l'usage auquel on les destine. L'expérience *abstraite* est aussi particularisée, comme une connaissance acquise par l'usage, mais qui peut aussi être une suite des autres genres d'observation, des expériences faites sur les substances ou sur les instruments. De tout ceci l'analyste conclut, contre l'idéalisme de Kant, que les éléments de l'expérience appartiennent tout au moins autant aux objets qu'à notre esprit; et que, si l'expérience n'est pas possible sans l'assistance de notre esprit, elle serait bien autrement impossible sans le concours des objets, c'est-à-dire sans sa matière véritable.

Si nous n'avions suivi que l'ordre chronologique, nous eussions placé avant Castillon, et même avant Lambert, le mathématicien Prémontval, qui approchait de sa fin à l'époque où les deux amis vinrent à Berlin.

André-Pierre Le Guay, né en 1716 à Charenton, près Paris, est devenu célèbre sous le nom de *Prémontval*, nom qu'il avait pris après s'être enfui de la maison paternelle, où l'on avait voulu le forcer d'étudier la théologie ou la jurisprudence, au lieu des sciences exactes. D'abord caché dans Paris, il s'y fit remarquer à vingt-quatre ans, en donnant un cours de mathématiques, fréquenté ou prôné par une foule d'auditeurs des deux sexes. Déshérité par un père qui avait continué d'abhorrer la géométrie, et accablé de dettes, il se réfugia en 1743 à Genève, et y entraîna avec lui une de ses écolières, déguisée en jockey, la fille de l'habile mécanicien astronome Pigeon d'Osangis. Un secours de 1200 francs, envoyé par un bienfaiteur anonyme qui était Fontenelle, aida cette fuite. A Bâle, où le bénédictin Lacroze avait embrassé la foi évangélique, Prémontval se fit protestant, sous la direction de Buxtorf, en même temps que sa compagne d'évasion qu'il venait d'épouser. Après avoir erré quelques années en Suisse, en Allemagne, en Hollande, il arriva en 1752 à Berlin, où sa femme, personne très spirituelle et très instruite, mais non moins légère qu'agréable et élégante, devint lectrice de la princesse Wilhelmine, épouse du prince Henri. Noblement soutenu par ce prince, Prémontval établit une maison d'éducation, et forma des élèves distingués, dont il se plaisait pourtant trop à vanter les prodiges. Reçu à l'Académie quelques mois après son arrivée en Prusse[1], il y manifesta, dès le début, une double tendance : il critiqua avec

[1] Voyez son *Discours de réception*, 6 juillet 1752. — *Vues philos.*, I, p. 18 sqq.

une égale vivacité la philosophie de Wolf et le style des Réfugiés, ambitionnant ainsi, à côté du renom d'un métaphysicien indépendant, le titre de puriste incorruptible. L'ordinaire victime de ses blâmes et de ses railleries fut Formey ; mais comme celui-ci ne répondit que par un grave et digne silence, Prémontval finit par se lasser, et se prit à admirer Formey, à *se jeter* même *dans ses bras*[1]. L'ouvrage où il avait consigné ses censures, ou plutôt ses satires de grammairien, le *Préservatif contre la corruption de la langue française en Allemagne*, avait amusé Frédéric, mais encore davantage les écrivains allemands, chaque jour moins satisfaits de voir la première académie d'Allemagne parler une langue étrangère. Depuis la mort de Maupertuis, Prémontval s'y considérait comme le représentant du génie français. A quelques égards, ses confrères trouvaient qu'il rappelait Maupertuis plus qu'il ne fallait. Prémontval était sujet à un amour-propre violent, à une vanité irritable et inquiète, à une humeur contredisante, caustique, paradoxale, qu'un ton tranchant rendait encore plus bizarre et plus difficile à supporter. Quoique très laborieux, il aimait les pièces de courte haleine, il traçait d'une main impétueuse des esquisses rapides sur des sujets détachés ; il débitait avec feu de petits discours, qui ne manquaient pas de vigueur, mais où l'exagération non plus ne faisait défaut : des *Protestations* et des *Déclarations*. Selon le mot de Maupertuis, Prémontval n'avait jamais plus de trente pages dans le corps. Aussi, malgré tant d'années consacrées à la méditation, malgré une constante ardeur d'é-

[1] Voyez l'*Éloge de M. de Prémontval*, par Formey, 1763, p. 540.

tude et de travail, il ne laissa qu'une foule incohérente de dissertations écourtées, et point de production achevée, capable de lui attirer l'admiration de la postérité.

Les *Lettres* qu'il avait publiées en Hollande *sur la monogamie*[1], où il prouvait par toutes sortes de raisons, d'autorités et d'exemples, que la pluralité des femmes nuit à la saine politique autant qu'elle est contraire à la religion véritable, ont été attribuées à sa femme, laquelle venait de publier une très intéressante biographie de son père, *le Mécaniste-Philosophe*[2]. Il est pourtant juste de reconnaître qu'elles portent tous les caractères qui distinguent le style de Prémontval.

Ses *Pensées sur la liberté*[3], spécialement dirigées contre l'école de Leibniz, sont piquantes et curieuses, mais fourmillent de sophismes et de paradoxes, comme l'a prouvé Mendelssohn.

Son traité *Du hasard sous l'empire de la Providence*[4], dont le titre ingénieux annonce le dessein souvent formé de concilier des opinions extrêmes sur le gouvernement du monde, est un travail estimable; et les contradictions nombreuses que Béguelin y a relevées, n'ont pas empêché d'autres mathématiciens de le citer avec éloge.

Son *Diogène de d'Alembert* ou *Diogène décent*[5], ce censeur que d'Alembert avait souhaité à son siècle, mais qu'il avait désiré plus retenu que le cynique d'Athènes, respire une misanthropie hautaine, aussi peu faite pour guérir les hommes que pour leur plaire.

[1] 1751, 3 vol., in-8°. [2] 1750, in-8°. [3] 1750, in-8°.

[4] 1754, in-8°. — Quelques philosophes de la Renaissance avaient dit, depuis Pomponace : *la providence du hasard.*

[5] 1754 ; — deuxième édition, 1755, 2 vol. in-8°. — Comp. Sabatier, *Les trois siècles de la littérature.*

Ses *Vues philosophiques*[1], dédiées au prince Henri, son bienfaiteur, forment un recueil de morceaux pour la plupart lus à l'Académie, et dont les sujets trop variés n'appartiennent pas tous à la philosophie. A côté d'un « contraste entre Alexandre et le sage de Brandebourg, » l'on y trouve des pièces sur l'optimisme, sur le principe des épicuriens, sur « le néant de ce qu'on appelle gloire et immortalité. »

Il est vrai que Prémontval mourut dans la force de l'âge, dès 1764. Sa mort même fournit une dernière preuve de son caractère passionné. Défenseur opiniâtre de la pureté de la langue française, il se croyait naturellement désigné pour la chaire d'éloquence que Frédéric allait ériger à l'École militaire, quand il apprit que cette chaire venait d'être offerte à Toussaint, avec lequel il s'était brouillé à la Haye ; à ce *Panage Panurge*, qu'il avait surnommé le *faux évangéliste*[2]. La fièvre l'ayant saisi sur le champ, il expira peu de jours après, le 3 septembre 1764. Au reste, il est singulier que Toussaint soit mort huit ans plus tard de la même manière, c'est-à-dire de vanité blessée : le prince Henri, qui était resté l'infatigable protecteur de Prémontval, avait refusé d'admettre Toussaint dans la loge maçonnique dont il était chef, et par là avait occasionné sa fin.

Philosophe, Prémontval peut être considéré sous deux aspects, comme polémiste dans ses *Protestations*, comme

[1] 1756, 2 vol. in-8o ; — 1761. — Le troisième volume devait contenir un *Essai de théocharis*.

[2] Voyez *Panagiana Panurgica, ou le faux évangéliste*, 1750, in-8o ; contre le livre des *Mœurs*, que Toussaint avait publié sous le nom de *Panage*. Voyez, ci-dessus, T. II, p. 150.

dogmatique dans ses *Déclarations*[1]. En tant que polémiste, il s'attaque sans relâche à deux sortes d'ennemis, aux pieux disciples de Wolf et aux athées de toutes les nuances. Après avoir harcelé les premiers, ceux qui passaient pour les plus chauds adversaires de l'athéisme, Prémontval poursuit les autres avec le même acharnement; afin de prouver qu'on peut plaider la cause de Dieu, tout en combattant celle de Leibniz. Il devient ainsi l'émule d'Euler : de même que celui-ci se moque des *métaphysiciens*, Prémontval raille les *ontologues*, ces *définisseurs exacts et profonds de tout et de quelque chose*. Euler et Prémontval rivalisent cependant de subtilité, pour définir à leur tour les rapports du monde avec son Créateur, pour montrer la présence toute-puissante de la Divinité au milieu de l'univers et du genre humain.

Prémontval est aussi décisif que les wolfiens. En qualité de dogmatique, il s'attache successivement à quatre objets : 1° à déduire l'existence et la nature de Dieu des idées de l'être et de l'infini, fondements de l'ontologie; 2° à prouver l'indépendance de chaque être particulier, comme de tout l'univers, et en même temps leur dépendance à l'égard de Dieu; 3° à combiner une hypothèse nouvelle sur la communication de l'âme avec le corps, ce qu'il appelle la *psychocratie;* 4° à remplacer l'ontologie variable des écoles par un catalogue invariable des pensées primitives et fondamentales.

Tels devaient être les deux rôles de Prémontval. Mais, bien que plus habile à critiquer qu'à construire, il ne

[1] Ses *Vues philosophiques* sont aussi intitulées : *Protestations et Déclarations sur les principaux objets des connaissances humaines.*

remplit entièrement ni l'un ni l'autre. Il ne manque point d'idées originales, mais il les tourmente trop, il ne les nourrit pas assez, il les agrandit rarement. D'entre ses contemporains, Mendelssohn est celui qui lui adresse le reproche le plus fondé, en l'accusant de manquer de patience,de cette patience si nécessaire au philosophe, ajoute-t-il, pour approfondir analytiquement ses conceptions propres et pour les ramener aux derniers principes de la science humaine[1]. Prenant ses désirs et ses intentions pour autant d'œuvres et de faits, Prémontval n'hésite pas à se regarder comme *le Copernic de la métaphysique*[2]. Copernic avait fait tourner la terre, avec les corps célestes, autour du soleil; Prémontval prétend, par sa doctrine de la *psychocratie,* faire tourner le corps et le monde autour de l'âme, les objets autour de l'esprit, et non l'esprit autour des objets. Prémontval se trompe : ce fut Kant qui, vingt ans après, opéra cette révolution dans la méthode philosophique, et qui, par conséquent, avait seul le droit de se comparer à l'astronome de Thorn[3].

Suivons Prémontval, à travers ses livres et ses mémoires, dans sa double tâche d'opposant et d'enseignant.

Le tort qu'il reproche le plus souvent aux wolfiens, c'est l'abus des définitions.

« Hardis définisseurs de *Rien* et de *Quelque chose,* ils ont compris à quel point l'esprit humain se paie de phrases, et ils l'ont servi selon son goût... Toutefois, cet amour de l'exactitude et de la précision n'est qu'apparent. Nulle école n'a un langage moins clair et moins sobre. La secte leibnizienne va sans cesse se plaignant qu'on ne l'en-

[1] Mendelssohn, *Écrits philos.* (en allemand), I, p. 262.
[2] Voyez par exemple, année 1761 : *De la psychocratie.*
[3] Voyez Kant, *Critique de la raison pure,* les deux *Préfaces.*

tend point, qu'on n'a pas bien compris sa pensée; si même elle ne vous articule obligeamment que vous n'êtes pas partie capable de l'entendre : à qui la faute? *Noluit intelligi, nec ego intelligere,* pourrais-je lui dire[1]. »

Si ces philosophes désirent savoir ce qu'ils disent, ce qu'ils veulent dire, Prémontval leur conseille de penser en français, et non en latin, ni en allemand. Lorsqu'il consent à séparer Leibniz de Wolf, et même à distinguer Wolf d'avec ses disciples, Leibniz lui paraît un chêne prodigieux, Wolf le lierre qui recouvre le chêne, Baumgarten la branche la plus brillante de ce lierre magnifique[2]. Cependant, il ne néglige jamais d'avertir les Allemands que leurs progrès risquent d'être reculés, s'ils continuent d'avoir en estime « un système si grand et si merveilleux, mais, au pied de la lettre, fondé sur *rien*[3]. »

Ces attaques n'étaient ni adroites ni mesurées. « Le leibnizianisme, dit Formey, excitait dans M. de Prémontval un sentiment qui tenait de l'indignation. Il voulait frapper de grands coups, mais ils ne faisait pas toujours attention qu'en y mettant trop de force, il en diminuait l'effet, parce qu'il faisait soupçonner quelque passion[4]. » Vivacité hors de saison, lorsqu'elle s'employait, par exemple, à chicaner Wolf sur la définition du mot *quelque chose*[5], comme si cette définition ne devait pas être forcément identique et circulaire. « *Quelque chose* est ce à quoi répond une notion donnée[6], » avait dit Wolf, et en s'exprimant de la sorte, il avait fait preuve, non d'ab-

[1] *Mémoires*, année 1754, p. 440; 1761, p. 353.
[2] 1754, p. 433 sq. [3] 1754, p. 438.
[4] *Éloge de M. de Prémontval*, p. 538. [5] Mémoire de 1754.
[6] *Aliquid est cui aliqua notio, — aliqua repræsentatio respondet* (*Ontologia*, § 54).

surdité, mais de spiritualité; parce qu'il avait établi par là une espèce d'équation entre l'être et la pensée humaine.

En critiquant le principe de la raison suffisante et la loi de continuité, Prémontval voulait former contre cette école l'accusation de fatalisme. « En conséquence de ces deux principes, dit-il, l'état actuel de l'univers dépend des états qui l'ont précédé. » Si le premier ne lui paraît pas absolument faux, le second lui semble erroné en infiniment plus de cas qu'il n'est vrai, même dans les mathématiques. Il n'est pas vrai, selon Prémontval, que les changements, les plus brusques en apparence et les plus bizarres, dans les courbes, par exemple, soient toujours préparés par des passages imperceptibles et assujettis à des règles constantes. Ainsi, ces deux principes sont des chaînes dont les wolfiens accablent les êtres intelligents et libres[1].

L'envie de contredire pousse Prémontval jusqu'à nier la distinction leibnizienne des vérités en nécessaires et contingentes. Les premières, les vérités mathématiques, sont aussi contingentes, dit-il, parce qu'elles supposent toujours une condition. « Tous les angles d'un triangle équivalent à deux angles droits, est une proposition hypothétique, parce qu'elle revient à celle-ci : *Si* l'on enferme un espace par trois côtés, tous ses angles équivalent à deux angles droits. »

« Nullement ! répondait Mendelssohn. Ce théorème suppose que trois côtés peuvent sans contradiction enfermer un espace ; il ne suppose pas qu'il existe *peut-être* un triangle, comme peut exister

[1] Autre Mémoire de 1754.

tel être physique. Ce théorème est une vérité nécessaire, parce que la notion de triangle n'implique pas nécessairement contradiction. Le géomètre ne présuppose que la possibilité de certaines notions; tandis que le physicien s'occupe des objets tels qu'ils sont en réalité. Le monde visible est contingent, quoique il présuppose une vérité nécessaire, c'est-à-dire l'existence de Dieu : il est contingent, parce qu'il présuppose aussi la volonté de Dieu, laquelle n'est point une chose nécessaire[1]. »

Ce que Prémontval appellait la *théologie de l'être*[2] est tout à la fois une réfutation de l'athéisme et un nouvel essai de démontrer l'existence de l'Être suprême. A l'en croire, les théistes ordinaires non-seulement ne savent pas démentir l'athée, mais sont cause de l'athéisme, en avançant des preuves trop peu conformes à la sainte idée de Dieu. Dans ces preuves, ils présentent Dieu comme créateur, c'est-à-dire comme une puissance qui de rien a fait toutes choses. La création, prise au sens ténébreux de l'École, continue Prémontval, est la source des plus accablantes difficultés contre la bonté divine, contre la liberté et la moralité humaine. Si Dieu est la puissance créatrice, pourquoi, maître de rendre tout saint et tout heureux, ne daigne-t-il pas le vouloir? pourquoi laisse-t-il l'univers se remplir de vices et de maux? Frémissant à la seule pensée d'une telle objection, Prémontval s'empresse de substituer à l'idée de cause créatrice, absolument indépendante et nécessaire, la nécessité et l'indépendance des individus, l'existence éternelle et substantielle des êtres simples, ce que d'un terme scolastique il nomme

[1] *Écrits philos.*, I, p. 272 sqq.

[2] 1755 et 1757. — Comp. *Vues philos.* T. I, p. 313 sqq. : contre la *théologie astronomique* de Derham; — sur *le hasard ordonnateur*, etc.; — *théologie de l'Être, ou chaîne d'idées de l'Être jusqu'à Dieu*, etc.

l'*aséité* universelle[1]. En admettant ce principe de l'*aséité*, il déclare se transporter, à bon escient et de propos délibéré, sur le terrain même qu'occupent les athées; mais c'est pour leur mieux montrer que là même on est conduit, forcément et paisiblement, à un Dieu infiniment puissant, sage et bon; que là même réside une Divinité qui n'est qu'amour et charité. C'est l'*aséité* qui doit servir de préambule à cette *théocharis*, par laquelle il voudrait remplacer la *théodicée* de Leibniz, la *théologie* des wolfiens.

Il faut donc voir comment Prémontval arrive à cette *aséité*, et ce qui l'autorise à en partir pour s'élever à la Divinité.

Son point de départ est digne d'attention, parce qu'il consiste dans un fait et dans une abstraction à la fois, et qu'il est emprunté à l'ontologie autant qu'à la psychologie, au raisonnement autant qu'à l'expérience.

« *Être* ou *exister,* dit-il; un *être,* une *chose* :mots qui ne doivent ni ne peuvent se définir... Je suis convaincu que *moi qui pense, je suis quelque chose.* Je suis également convaincu que je ne suis pas le seul quelque chose qui existe. Hors de moi existent d'autres êtres ou d'autres collections d'êtres. Ce qui pense a le sentiment de son unité; le *moi* est un *être simple, — et non une assemblée pensante d'êtres qui ne pensent point, ou qui ne pensent point ce que je pense, moi qui suis leur assemblée...* Mais d'où suis-je? Je suis, mais ai-je toujours été et serai-je toujours? Si je dois finir, moi qui suis un être simple, cela ne peut arriver par dissolution, mais par *annihilation;* et si j'ai commencé, cela n'a pu arriver que par composition, mais non par une véritable *création.* La création serait le passage du

[1] 1761, p. 406.—Une chose *à se* signifiait au moyen âge tout ce qui existe ou agit par soi-même, de soi-même; *da se,* comme disait Dante.

non-être absolu à l'être. L'annihilation serait le passage de l'être au non-être absolu. Or, plus j'y pense, moins je conçois la possibilité de l'un et de l'autre, parce que je n'en ai point d'expérience. »

Cette incompréhensibilité de la création décide Prémontval à recourir à un principe, selon nous, plus inconcevable encore, au principe de l'*aséité*, en vertu duquel tout ce qui est substance, ou être simple, est nécessaire, a toujours été et sera toujours. Ce principe le force d'admettre l'existence d'une *infinité* complète, dit-il, pour les êtres qui n'impliquent pas contradiction, l'actualité de l'infini et de l'éternel, l'actualité d'un infini suprême, d'un infini qui ne comporte point de degrés, qui est la somme des individus, des réels et des possibles, qui est le tout, l'universalité et l'*omnitude* des êtres. Ceci posé, l'auteur croit avoir beau jeu, sinon contre le spinosisme auquel sa théorie ressemble par plus d'un trait, du moins contre l'athéisme ordinaire. Si les noms d'intelligence, de bienveillance, de puissance ne sont pas des mots vides de sens, il doit y avoir une intelligence cent millions de fois plus grande que celle de Newton, que celle de Leibniz; et une bienveillance cent millions de fois plus étendue que celle de Titus, jointes à une puissance proportionnée, soit dans le globe, soit hors du globe que nous habitons. Il y a l'infini à parier que dans la variété infiniment infinie de l'omnitude des êtres, il y a un être pareil. Cet être est-il un ou plusieurs? Il est un et unique, puisqu'il n'y a point deux êtres indiscernables; et qu'ici d'ailleurs c'est du souverain degré qu'il s'agit : tout ce qui se trouve au souverain degré est unique. Un seul être, en qui réside le souverain degré de la puissance, de la bienveillance et de l'intelligence, suffit seul à tout.

Quant à l'éternité propre à cet Être, c'est-à-dire propre à Dieu, elle diffère de l'éternité particulière des autres êtres, en ce que chaque instant de l'existence divine a une intensité infinie et forme une éternité, non en succession, mais en extension. Notre éternité à nous n'est qu'un zéro, en comparaison d'un seul des moments de la Divinité. Tous les êtres, bien qu'ils existent par eux-mêmes, *a se*, n'en sont pas moins à une distance infiniment infinie de l'Être suprême, et ne lui sont *coéternels* que dans un sens fort impropre.

Voilà ce que Prémontval nomme une *chaîne d'idées de l'être jusqu'à Dieu,* « faite pour montrer à l'athée que Dieu est un juge et non un tyran. » Cette chaîne n'est-elle jamais interrompue? Tous ses anneaux sont-ils également solides? L'auteur a-t-il justifié sa devise : *Multum series juncturaque pollet?* On n'oserait l'affirmer, et chacun voit que cette déduction ne pouvait ni satisfaire les hommes religieux ni convaincre les athées. Les uns devaient demander à Prémontval ce qui l'autorisait à regarder tous les êtres simples comme ayant en eux-mêmes leur cause et leur raison d'être, aussi bien que le fonds de l'existence, leur substance. Les autres, en faveur de qui l'apologiste avait pourtant fait le sacrifice du principe de causalité, devaient exiger de lui la preuve, non-seulement de la supériorité infinie d'un Être infiniment privilégié, mais de l'immense infériorité des autres êtres qui jouissaient cependant aussi des attributs de l'indépendance et de la nécessité, de l'*aséité.* Les wolfiens surtout avaient lieu d'être mécontents : ne leur avait-il pas emprunté, tout en affectant de les mépriser et même de les

combattre, les principaux éléments de sa démonstration? Du reste, les parties les plus remarquables de cette *théologie de l'être*, nous sommes obligé de les passer sous silence : telles sont une réfutation judicieuse du manichéisme, de cette doctrine protégée par Bayle, qui établit une exacte parité entre la souveraine méchanceté et la souveraine bonté, entre un principe absolu d'ordre et un principe suprême d'anarchie ; puis, de saines théories sur la nature du bien, sur les effets de l'amour religieux, sur les suites de l'amélioration morale et du perfectionnement spirituel. On rencontre aussi avec approbation, à plusieurs reprises, cette belle conclusion, confirmée depuis par les profondes recherches de Kant : *L'hypothèse de l'existence de Dieu ne renferme point d'aussi grandes incompréhensibilités que l'hypothèse contraire.*

Au surplus, Prémontval lui-même ne paraît pas avoir été entièrement satisfait de son essai de théodicée, puisqu'il fit l'année suivante[1] une nouvelle tentative de prouver la réalité de l'idée de Dieu, et cette fois à l'aide de la notion d'infini. De toutes parts s'offre à nous, dit-il, un être infiniment infini : point d'objets, point de pensées où l'infini n'entre et n'influe par quelque côté, sinon de toutes parts. L'essence du réel et du positif, n'est-ce pas l'infini et l'idéal? Le négatif, l'imparfait, voilà le fini. Ce qui nous fait croire que la notion d'infini signifie une privation, une négation, une imperfection, c'est la forme négative du mot *in*-fini. Oui, Malebranche a raison : l'infini en tous genres, en durée et en étendue, en quantité et en

[1] 1758.

qualité, nous est connu plus clairement, plus directement que le fini. Leibniz a raison : l'idée absolue de l'infini est antérieure à celle du fini, laquelle n'en est qu'une limitation. Si le terme d'être a un sens raisonnable, il doit se confondre avec la notion d'infini ; et puisqu'une conception indispensable à l'esprit humain correspond nécessairement à un objet réel, l'esprit humain ne peut se passer de Dieu et, pour lui, nulle réalité n'est plus réelle que la Divinité.

Par l'un et l'autre de ces essais, Prémontval se flattait d'avoir donné au spiritualisme plus de consistance. Mais il espérait surtout lui donner plus de *spiritualité*, par son hypothèse sur la communication des deux substances, par sa *psychocratie*. Cette hypothèse diffère-t-elle en effet des trois opinions antérieures ? Explique-t-elle mieux la mutuelle action de l'âme et du corps? Les anciennes opinions[1] se réduisent à deux, selon Prémontval : à celle d'une influence directe et réciproque entre l'âme et le corps, d'une influence réelle ; puis à celle de la non-influence, ou d'une disjonction qui confine chaque substance dans sa sphère propre et séparée. Mais, si cette seconde doctrine, celle d'une influence apparente, a été subdivisée en deux théories distinctes, les *causes occasionnelles* de Malebranche, d'une part, et de l'autre, l'*harmonie préétablie* de Leibniz ; la première peut aussi former deux branches. On peut aussi, à côté de l'hypothèse de l'*influx physique*, à côté de l'hypothèse d'une influence mutuelle de l'être simple et spirituel qui est notre âme, et de l'être composé et matériel qui est notre corps, admettre cette

[1] Voyez un mémoire de Formey sur ce sujet, ci-dessus, T. I, p. 380 sq.

autre conjecture d'une influence alternative entre l'être simple, ou notre âme, et d'autres êtres soit analogues à notre âme et par conséquent spirituels, soit ayant en commun avec elle la simplicité de leur matière. C'est cette dernière supposition que Prémontval pare du brillant titre de *psychocratie*.

Comment l'explique-t-il? L'âme et le corps, dit-il, agissent et réagissent manifestement l'un sur l'autre. Mais, si cette action réciproque est naturelle et réelle, elle est loin d'être *physique*. Lorsqu'on dit : l'âme agit sur le corps réellement et le corps agit réellement sur l'âme, on veut dire qu'il arrive dans le corps des changements qui ont leur cause et leur raison dans les modifications de l'âme, et non dans les états précédents du corps, ni dans l'intervention d'un troisième être différent de l'âme et du corps, tel que Dieu; ou bien l'on veut dire qu'il arrive dans l'âme des changements qui ont leur cause et leur raison dans les modifications du corps, et non dans les états précédents de l'âme, ni dans l'intervention d'un troisième être différent du corps et de l'âme, tel que Dieu. La mutuelle influence des deux substances n'est donc pas une influence physique : c'est une influence entre des êtres simples.

Qu'est-ce donc qui distingue la *psychocratie* de l'hypothèse de Leibniz? Dans l'une et dans l'autre, tout se passe entre des êtres simples, vu que le corps, selon l'*harmonie préétablie*, n'est pas corporel, c'est-à-dire n'est pas composé de parties matérielles et ne se développe pas par un mécanisme matériel. Mais les êtres simples de Leibniz n'agissent point les uns sur les autres comme

dans la *psychocratie* : ils sont presque passifs, ils ne font qu'éprouver des changements harmoniques entre eux, et l'âme humaine, parce qu'elle est un être simple, les éprouve à son tour. *Psychocratie* signifie empire, gouvernement de l'âme sur la multitude d'êtres simples, mais d'ordre inférieur, dont le corps est composé[1].

Mais comment ces êtres d'une nature inférieure influent-ils sur l'âme, leur maîtresse? Prémontval oublie de nous en instruire. Son hypothèse n'a donc point d'avantages sur les hypothèses rivales. Elle était une ingénieuse protestation contre la résurrection de l'*influx physique*, tentée par Euler. Si elle a, pour ainsi dire, spiritualisé cette antique opinion, elle ne l'a fait, au fond, qu'en dégageant de la théorie leibnizienne ce que cette théorie avait de plus plausible. La *psychocratie* est donc une entreprise semblable à celle du P. Tournemine, un des correspondants[2] de l'académicien, qui n'avait adopté qu'une moitié de l'harmonie préétablie, la partie spirituelle. La psychocratie n'est donc pas ce qu'avait pensé Prémontval, une solution satisfaisante.

Ce n'était pas une suffisante solution non plus que cette ébauche d'un *Alphabet des pensées humaines*, plusieurs fois recommencée par Prémontval, et que nous avons décrite en parlant des travaux de Lambert[3]. Cet Alphabet devait consister dans la réunion de tous les termes qui ne peuvent s'expliquer par d'autres, de toutes les notions indécomposables et irréductibles, de toutes les

[1] 1761 et 1764.—Comparez la *Théologie de l'être*, § 10.

[2] Voyez Prémontval, *Vues philosophiques*, T. II : extraits de lettres adressées au P. Tournemine.

[3] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 190 sqq.

conceptions indéfinissables, et par conséquent primitives et universelles. On y joindrait, afin d'épuiser une aussi importante matière, leurs opposés, leurs annexes, leurs synonymes, et l'on formerait ainsi le catalogue des éléments de l'esprit humain. Ce catalogue, évidemment, n'était qu'une imitation de la liste des catégories d'Aristote, comme il devait être la contre-partie des tableaux ontologiques des wolfiens, et comme il peut avoir concouru à préparer les analyses auxquelles Kant soumit les cadres et les formes de l'entendement. Ce qui, d'ailleurs, devait donner à ce catalogue un air de singularité, c'est que l'adversaire de Wolf affectait d'employer les termes dont deux fameux antagonistes d'Aristote, Raymond Lulle et Jordano Bruno, s'étaient servis plusieurs siècles auparavant, et qu'ils avaient même répandus dans les universités d'Allemagne [1].

En terminant, est-il besoin de demander si Prémontval était fondé à se considérer comme le Copernic de la philosophie? Cependant, vingt ans après sa mort, alors que Kant paraissait, voici comment un *Dictionnaire historique* s'exprimait encore sur cet homme honnête, mais bizarre ; diligent, mais extrême : « Il mourut avec la réputation d'un homme savant et d'un profond métaphysicien. »

[1] *Alphabet, Syllabaire, Dictionnaire de la pensée*, etc. — Comp. notre *Jordano Bruno*, T. II, p. 185 sqq.

LIVRE HUITIÈME.

CORRESPONDANTS ET LAURÉATS.

—

CHAPITRE PREMIER.

PIERRE PREVOST.

Prevost et la philosophie dans l'université de Genève. — Rapports nombreux de cette université avec l'Académie de Prusse. —Phases que parcourut l'enseignement philosophique des Genevois, et caractères qui le distinguèrent de tout temps. — Chouet, le fondateur de cet enseignement; ses disciples et continuateurs : Calandrini, Cramer, Jalabert, Abraham Trembley, George Le Sage, Abauzit, Charles Bonnet, Rousseau, Necker. —Pierre Prevost est la dernière et la plus complète expression de cette école.—Innovations qu'il y introduit. —Emploi qu'il fait de l'histoire de la philosophie.—Ce qu'il avait emprunté à Mérian. —Biographie de Prevost : ses séjours en Hollande, à Paris, à Berlin. — Activité qu'il montre à Genève.—Travaux qu'il communique à l'Académie de Prusse.

A la tête des associés et des correspondants nous voyons paraître Prevost de Genève.

C'est autour de son nom que se viennnent grouper sans effort tous les souvenirs que possédaient en commun les Français de Prusse et les Genevois. Beaucoup de ces Français, on le sait, allaient faire leurs études, ou achever leur éducation, dans la savante métropole du calvinisme, dans « cette belle vallée que forment les versants des Al-

pes et les pentes du Jura, qu'un lac élégant traverse et orne dans toute son étendue, qui a quelque chose de la beauté de l'Italie et de l'esprit de la France, où depuis des siècles s'étaient retirés les exilés de toutes les nations, les persécutés de toutes les causes[1], » et où le désir de s'instruire amenait chaque année une foule d'Anglais et d'Allemands. Plusieurs d'entre eux, aisément retenus par les charmes du paysage, de la liberté de penser et de la politesse des mœurs, y établissaient leur séjour. Nombre de Genevois, à leur tour, se laissaient attirer par la cour de Berlin, et la servaient avec honneur en diverses fonctions. La plupart des hommes supérieurs que renfermait Genève, étaient affiliés à l'Académie de Prusse. Nous disons *la plupart*, parce que nous sommes de l'avis de d'Alembert, écrivant dès 1757[2] : « Toutes les sciences ont été si bien cultivées à Genève qu'on serait surpris de voir la liste des savants en tout genre que cette ville a produits depuis deux siècles. » Ajoutez que la philosophie de Genève était à peu près la même que celle des Français du Nord. C'est Prevost, enfin, que l'on doit regarder comme la dernière et la plus complète expression de l'enseignement philosophique des Genevois.

On peut dire que cet enseignement a parcouru trois périodes. La première, commençant à la création même de l'université, c'est-à-dire au milieu du XVIe siècle, et se prolongeant au delà du milieu du XVIIe, n'offre rien de remarquable : c'est encore la philosophie d'Aristote,

[1] M. Mignet, *Notice historique sur M. Rossi*, 1849.
[2] Voyez dans l'*Encyclopédie*, le fameux article *Genève*, qui provoqua la *Lettre* de Rousseau *Sur les spectacles*.

telle que Bèze l'avait prescrite, que Mélanchthon l'avait comprise et que Tagaut l'avait commentée[1]. La seconde époque, au contraire, est digne d'attention : elle date de l'année 1669, du jour où Jean-Robert Chouet, montant dans la chaire du scolastique Gaspard Wiss, proclame éloquemment les principes de Descartes, qu'il avait puisés à Nîmes et à Paris, et déjà introduits dans l'académie protestante de Saumur. Chouet[2] n'est plus pour nous que l'habile maître de Bayle, qui lui témoigna toujours une reconnaissance mêlée d'admiration. Mais Genève doit vénérer la mémoire d'un homme qui ne fut pas seulement son heureux négociateur en Suisse, en France, en Savoie; qui fut le réorganisateur de ses établissements littéraires, le restaurateur de ses archives et de ses bibliothèques; qui fut enfin le principal fondateur de son enseignement scientifique et philosophique.

L'influence de Chouet fut profonde et durable. Elle s'étendit sur tout le XVIII[e] siècle, autant par une multitude d'élèves distingués, que par l'impulsion donnée aux études morales à Genève, à Lausanne, et même dans les universités allemandes de Berne, de Bâle, de Zurich. Ces études y prirent alors une constitution dont les principaux caractères subsistèrent jusqu'à nos jours. La philosophie y fut étroitement unie aux sciences naturelles et exactes. Elle fut de plus rattachée aux humanités et à l'érudition. Elle reçut enfin une direction élevée et pieuse, qui, sans se confondre avec l'orthodoxie rigoureuse,

[1] Voyez, dans notre *Jordano Bruno*, le livre intitulé *Genève*, T. I, p. 56-65.

[2] Chouet, né à Genève en 1642, y mourut en 1731. Voyez, ci-dessus, T. I, p. 47, les rapports qu'il présente avec Chauvin.

tendait à se soumettre aux déclarations, ou du moins aux inspirations de l'Écriture sainte.

Il serait aisé de faire voir comment des traits si fortement marqués se perpétuèrent à travers les générations antérieures à Prevost, c'est-à-dire antérieures à celui qui vint y apporter un élément nouveau.

Ces générations sont diversement, mais honorablement représentées par les Turretin, les Pictet, les Tronchin, les Diodati, les Lullin, les Naville; en philosophie elles le sont, avec un éclat plus particulier, par Calandrini, ce naturaliste profond que Bonnet et De Luc appelaient leur maître; par Gabriel Cramer, l'ami et plus d'une fois l'émule des Bernoulli et d'Euler; par Jalabert, le disciple de Mairan, dont le nom reste attaché aux premières découvertes sur l'électricité; par Abraham Trembley, l'ami de Réaumur, célèbre par ses belles observations sur le polype à bras, et infiniment estimable par les services que rendirent à la jeunesse ceux de ses ouvrages dont les titres expriment si bien la tendance de la philosophie genevoise : *Instructions d'un père à ses enfants sur la nature et la religion; — sur le principe de la religion et du bonheur*[1].

A tous ces noms, peut-être oubliés, nous en joignons deux que personne n'ignore, Abauzit et Le Sage. Il suffit d'avoir lu la *Nouvelle Héloïse* pour connaître le premier, et même pour l'admirer; car Rousseau n'y exagère qu'en apparence.

« Non, s'écrie Jean-Jacques, non, ce siècle de la philosophie ne

[1] Trembley mourut en 1784. Ses *Instructions* forment six volumes in-8°, dont le dernier parut en 1782.

passera point sans avoir produit un vrai philosophe. J'en connais un, un seul, j'en conviens ; mais c'est beaucoup encore, et, pour comble de bonheur, c'est dans mon pays qu'il existe. L'oserai-je nommer ici, lui dont la véritable gloire est d'avoir su rester peu connu? Savant et modeste Abauzit, que votre sublime simplicité pardonne à mon cœur un zèle qui n'a point votre nom pour objet. Non, ce n'est pas vous que je veux faire connaître à ce siècle indigne de vous admirer; c'est Genève que je veux illustrer de votre séjour, ce sont mes concitoyens que je veux honorer de l'honneur qu'ils vous rendent. Heureux le pays où le mérite qui se cache en est d'autant plus estimé! Heureux le peuple où la jeunesse altière vient abaisser son ton dogmatique, et rougir de son vain savoir devant la docte ignorance du sage! Vénérable et vertueux vieillard! Vous n'avez point été prôné par les beaux esprits; leurs brillantes académies n'auront point retenti de vos éloges; au lieu de déposer, comme eux, votre sagesse dans des livres, vous l'avez mise dans votre vie pour l'exemple de la patrie que vous avez daigné vous choisir[1], que vous aimez et qui vous respecte. Vous avez vécu comme Socrate; mais il mourut par la main de ses concitoyens, et vous êtes chéri des vôtres[2]. »

Voltaire lui-même, et à sa suite les Laharpe et les Millin, regardent le *Socrate genevois* comme un *grand homme*. Abauzit, en tout cas, fut un génie vraiment encyclopédique, aussi jaloux de son indépendance, qu'indifférent à la gloire et au pouvoir. Il ne voulut jamais accepter aucune place et refusa en particulier de succéder à Chouet. Mais s'il n'enseigna pas, et s'il écrivit peu, il n'en exerça pas moins une influence aussi forte que salutaire sur le corps enseignant et sur les écrivains de Genève. Cet esprit de profonde simplicité et de piété éclairée, dans lequel il approfondit également la nature et l'histoire, contemplant la Providence dans l'une et dans l'autre; cette candeur libérale et affectueuse, avec laquelle

[1] Firmin Abauzit, descendant d'un médecin arabe du moyen âge, était né à Uzès, en 1679, mais s'était réfugié à Genève, où il mourut en 1767.
[2] Voyez la *Nouvelle Héloïse*, P. V, lettre 1.

il fit don de ses découvertes variées aux plus habiles inventeurs de l'Europe, pour la plupart ses correspondants; cette réserve pleine de persuasion et de charité, cette savante et tolérante gravité devint un aimable modèle pour ses compatriotes, pour Necker aussi bien que pour Bonnet[1].

Un de ses plus sincères admirateurs, Le Sage[2], chercha pendant près de cinquante ans à l'imiter et à le recommander parmi la population universitaire. Le monde actuel ne voit dans Georges Le Sage qu'un physicien patient et ingénieux, que l'auteur de ce *Traité des corpuscules ultramondains*, où l'on trouve de si vastes recherches sur les causes mêmes de l'attraction. Mais Genève et la Suisse peuvent se souvenir qu'il a été l'instituteur des Senebier et des Saussure. Beaucoup de jeunes étrangers portèrent loin des Alpes et du Jura son savoir et sa réputation. Le noble et affectueux Jacobi[3] rappela souvent, avec une vive émotion, tout ce qu'il en avait reçu, durant le fécond séjour qu'adolescent il avait fait à Genève : « C'est Le Sage, disait-il, qui ouvrit une nouvelle ère à ma vie, en m'apprenant non-seulement à penser, mais à me connaître et à me conduire moi-même. » L'Académie de Berlin eut lieu d'apprécier les doctrines de Le Sage dans cet ingénieux et savant mémoire que son correspondant lui envoya en 1782, et qu'il avait intitulé

[1] Comparez M. Villemain, *Tableau de la litt. franç. au XVIIIe siècle*, T. II, p. 106 sq.

[2] Né à Genève en 1724, mort en 1803.

[3] Comparez les *Œuvres* de Jacobi, T. II, p. 182. — Le Sage, en dirigeant les études du jeune Allemand, suivait le manuel de S'Gravesande, *Introductio ad philosophiam*. Jacobi commença par S'Gravesande, pour finir par Hemsterhuys.

Lucrèce newtonien. Lucrèce était le poëte favori de Le Sage; et à force de le méditer, il était arrivé à croire que, si les premiers épicuriens avaient eu sur la cosmographie des idées aussi saines seulement que plusieurs de leurs contemporains, et sur la géométrie une partie des connaissances déjà communes alors, ils eussent très probablement découvert les lois de la gravité universelle et sa cause mécanique[1].

Combien de tels professeurs devaient contribuer à l'illustration de Genève! Toutefois, ceux qui n'y concouraient pas moins, Charles Bonnet et Rousseau, n'appartenaient pas au corps enseignant. Avec quelle fierté ils appelaient l'attention de l'Europe sur la petite cité de Calvin! Jean-Jacques se plaisait à la prôner comme le type idéal d'un État véritable, d'une parfaite république. Bonnet, en dédiant son *Essai analytique des facultés de l'âme* à ce Frédéric V que le Danemark surnommait le *Bienfaisant*, ne craignait pas de lui dire « qu'il envierait le sort de l'heureux Danois, si un citoyen de Genève pouvait envier quelque chose. »

Jacques Necker, le principal ministre de Louis XVI[2], ne mérite-t-il pas aussi d'être associé à ces purs et savants moralistes, à ces vertueux et pénétrants observateurs, à ces libres penseurs religieux? Necker n'était pas seulement disciple de Colbert dans ses nombreux travaux d'économie politique, tous dominés ou inspirés par

[1] Voyez *Mémoires de l'Acad.*, année 1782.— Comp. P. Prevost, *Notice de la vie et des écrits de Le Sage*, p. 599-604.

[2] Né à Genève en 1732, mort à Coppet en 1804. — Voyez, dans le *Dictionnaire des sciences philos.*, notre article sur Necker, sur sa femme et sur Mme Necker de Saussure.

l'amour des hommes, et par ce beau principe « que la morale vaut toujours mieux que le calcul, même au simple point de vue du calcul. » Il était un digne élève de l'université genevoise par plusieurs écrits célèbres, où les traditions de cette école se trouvaient réunies sous une forme lumineuse et populaire, bien que trop oratoire et souvent monotone. Le livre *De l'importance des opinions religieuses*, publié entre les deux ministères de Necker[1], et le *Cours de morale religieuse*[2], composé dans la glorieuse retraite de Coppet, ne sont guère autre chose qu'un développement facile et chaleureux de ces sages et respectables traditions. Une pensée librement méditative et poétiquement recueillie, s'y appuye d'une part sur la contemplation de la nature, et de l'autre sur la religion révélée ; et arrive, par l'une et l'autre voie, à cette conclusion toute pratique : « les lois de la morale sont si parfaitement appropriées à notre nature, qu'elles en sont une dépendance[3]. » Les vrais philosophes y apparaissent, non-seulement comme *les amis de la sagesse,* mais comme *les amis de Dieu*[4]*;* la piété, comme une *haute et divine métaphysique ;* l'Écriture, comme *le chef-d'œuvre de la morale*[5]*;* le spiritualisme, à la fois comme la seule doctrine capable de fonder le progrès paisible de la société, le bonheur durable des individus, et comme le dernier mot de la science présente et de toutes nos recherches futures. Les efforts suprêmes de l'homme pensant,

[1] En 1788, in 8o, Londres.
[2] En 1800, 3 vol. in-8o, Paris. — Comp. Mme de Staël, *Du caractère de M. Necker*, p. 37 suiv.
[3] Voyez le *Cours de morale religieuse*, section Ve.
[4] Voyez, p. ex., le *Cours de morale religieuse*, T. III, p. 252, 277, 290.
[5] Voyez *De l'importance des opinions religieuses*, p. 329-371.

demande Necker, ne sont-ce pas « ces majestueuses idées qui lient l'organisation générale de la race humaine à un être puissant, infini, la cause de tout, et le moteur universel de l'univers? » Les besoins éternels de la société, et d'une société libre surtout, ne se réduisent-ils pas à cette croyance raisonnable, « que la Divinité est présente à toutes les déterminations les plus secrètes, et exerce une autorité habituelle sur les consciences[1]? »

Au moment où cet homme d'État, si désintéressé et si éclairé, tâchait de balancer l'influence des prédications matérialistes et anti-sociales, en peignant, parfois d'un ton de sermonnaire, les heureux effets de la foi et de la vertu, Prevost commençait son enseignement et faisait entrer dans une troisième période l'instruction que donnait l'université de Genève.

Ce n'est pas que cette nouvelle phase différât essentiellement de l'époque précédente : elle ne la modifia qu'en la complétant. Prevost, élève et historien de Le Sage[2], maintient les éléments antérieurs, la triple alliance de la philosophie avec les sciences naturelles et exactes, avec les études littéraires, avec les vérités religieuses; mais il les régularise, il les affermit par une méthode plus sévère à la fois et plus large, il les fortifie et les étend par des ressources empruntées à la France, à l'Allemagne, à l'Écosse surtout. De là une modification correspondante à l'esprit qui régnait dans l'Académie de Berlin; c'est-à-dire une vaste et pénétrante application de l'expérience à toute la nature de l'homme, et une as-

[1] *De l'importance des opinions religieuses*, passim.
[2] Voyez sa *Notice de la vie et des écrits de Le Sage*, 1805.

similation choisie des observations faites par les principales écoles sur les puissances et les productions de l'humanité.

Le philosophe, dit Prevost, étudie la Nature[1]. La nature des corps est l'objet de la physique; celle de l'esprit humain est l'objet de la métaphysiqne. Il n'y a qu'une manière d'étudier la nature : c'est de l'observer. Toutefois, l'observateur peut se placer à deux points de vue; il peut considérer l'espèce dans les procédés les plus généraux de l'intelligence, comme on étudie les procédés de l'instinct animal; il peut analyser ensuite l'esprit humain d'une manière individuelle, classer ses facultés et suivre par ordre les phénomènes qui s'y rapportent. En analysant l'esprit humain, on arrive à reconnaître trois facultés distinctes : la sensibilité, l'intelligence, la volonté. La *philosophie rationnelle* se composera donc de trois parties : Sensation et sentiment, raison et raisonnement, volonté et action; en d'autres termes, psychologie, logique, et morale. L'expérience personnelle est la source ordinaire des connaissances philosophiques. Si l'analyste ne sait pas avant tout observer ce qui se passe en lui-même, il ne sera jamais philosophe; car le philosophe est le naturaliste de l'esprit humain, le physicien de l'âme. Cependant l'observation de soi-même est insuffisante : il y faut joindre les expériences d'autrui, les travaux des *hommes savants et ingénieux*, ces travaux qu'il serait peu sage de rejeter d'emblée quand ils diffèrent de nos idées. Attendons qu'ils

[1] Comparez divers ouvrages de Prevost, particulièrement ses *Essais de philosophie*, 2 volumes, 1804.

aient subi l'épreuve du temps, et éprouvons-les d'abord par nous-mêmes.

C'est là peut-être l'innovation la plus importante que Prevost ait opérée dans l'instruction genevoise. Nous voulons dire l'emploi judicieux de l'histoire de la philosophie, ce qu'il appelait *le recours aux meilleures autorités*. Ces autorités, il les partageait en trois classes : l'école écossaise, l'école française, l'école allemande. La première est l'objet de ses affections les plus vives et les plus constantes ; il lui reconnaît le mérite d'avoir surtout travaillé au perfectionnement de la morale, et de s'être éclairée des lumières de la physiologie ; mais il lui reproche aussi d'avoir détaché des études spéculatives la logique, c'est-à-dire la branche à laquelle il attachait le plus grand prix.

L'école française commence pour lui à Descartes et à Malebranche, dont il voit avec peine la métaphysique mêlée à une physique vicieuse ; elle s'arrête à Destutt de Tracy, et à Maine de Biran ; et elle lui offre pour caractère commun la netteté d'investigation et d'expression. Condillac et ses disciples lui paraissent réduire à tort toutes les opérations de l'âme à la seule sensibilité, se permettant de prendre ce mot tour à tour au propre et au figuré, et manquant ainsi à la précision, cette première loi du style philosophique. En disant : penser, c'est sentir des sensations, des souvenirs, des rapports ; ils donnent au mot *sentir* une fâcheuse extension. «Tous ces actes de la pensée, se passant au dedans de nous, sont des modifications de nous-mêmes dont nous avons la conscience ; mais tous ne sont pas des sensations,

comme le prouve la division même qu'on en fait[1]. »
Aussi, Prevost penche-t-il moins vers Condillac que vers Bonnet, chez lequel une patiente sagacité et une rigueur méthodique sont jointes à la sensibilité d'un cœur pieux, à l'imagination d'un poëte spiritualiste, et auquel certaines vues sur l'enchaînement des êtres, sur l'état futur de l'homme et même des animaux, donnent une physionomie originale parmi les sectateurs de Locke[2].

Quant à l'école allemande, à laquelle il assigne trois chefs, Leibniz, Wolf et Kant, elle lui inspire moins d'intérêt. La doctrine de Kant surtout lui semble peu faite pour se répandre en Europe. Il convient toutefois que le sage de Kœnigsberg a montré, mieux que personne, que nos sensations et nos jugements revêtent nécessairement la forme de notre esprit, se modèlent sur les linéaments de notre constitution intellectuelle, ou dépendent des dispositions primitives de notre âme. Prevost désire d'ailleurs que l'on distingue dans cette philosophie nouvelle ce qui est propre à Kant d'avec ce qu'il s'est approprié[3].

Cette maligne distinction rapproche le philosophe genevois de l'Académie de Berlin, où, de bonne heure, il avait trouvé un guide supérieur à son premier maître. Ce guide fut Mérian; et si Prevost a été longtemps l'élève reconnaissant de Le Sage, il a toujours été le respectueux disciple de Mérian.

[1] *Essais de philos.*, T. I, préf., p. XVIII.
[2] Bonnet naquit à Genève en 1720, et y mourut en 1793. — Voyez, ci-dessus, T. II, p. 73 sq., sur les rapports de Bonnet avec Mérian.
[3] Voyez *Essais phil. d'Adam Smith*, trad. T. II. p. 263 sqq. — *Essais de philos.*, T. I, p. 43 sq. etc.

Pierre Prevost était né à Genève le 3 mars 1751, d'Abraham Prevost, pasteur et principal du Collége, homme distingué par sa modestie autant que par son savoir. Après avoir étudié la théologie et le droit, à côté des lettres et des sciences, il accepta une place de précepteur en Hollande, où il pouvait non-seulement s'instruire auprès des grands humanistes de Leyde, les Ruhnkenius et les Walckenaër; mais goûter le fils de l'un d'eux, le philosophe Hemsterhuys, qui venait de publier en français ses *Lettres sur la sculpture, Sur les désirs, Sur l'homme et ses rapports,* trois œuvres qui, malgré l'absence de précision qu'on y regrette, devaient charmer Prevost par ce souffle du génie socratique dont elles sont doucement animées.

Un voyage en Angleterre suivit le séjour en Hollande, et ouvrit de nouveaux horizons à l'intelligent Genevois. D'Angleterre il vint à Paris, dans la respectable famille Delessert, et eut pour élève Benjamin Delessert, cet homme éminent, ce Franklin français, dont le nom restera gravé dans l'histoire des sciences, comme dans celle de la bienfaisance. Prevost fut l'instituteur que l'auteur d'*Émile* avait conseillé de choisir, en disant qu'il fallait préférer à toute autre personne un maître *doux, attentif et d'une patience invincible*[1]. Cependant Rousseau, qu'il connut alors et qui l'aima, découvrit en lui non-seulement un homme vertueux et bon, mais un savant aussi judicieux que solide. Le monde lettré de Paris apprit bientôt aussi à le connaître, par une exacte traduction d'Euripide[2], à laquelle succédèrent vingt ans plus

[1] Voyez M. Flourens, *Éloge hist. de Benjamin Delessert,* 1850, p. 5, 31.
[2] En 1778 et 1782; en entier, en 1786.

tard[1], d'intéressantes études *sur la philosophie* du tragique grec. C'est cette version qui le recommanda à Frédéric II, et qui lui fit offrir une position devenue vacante par la mort de Sulzer. En 1780 Prevost se rendit à Berlin, comme professeur à l'École militaire, et comme membre de la classe de philosophie. Il s'y lia intimement avec trois académiciens dont le commerce journalier lui fut également utile. L'helléniste Bitaubé l'initia davantage aux beautés de l'antiquité, Lagrange le familiarisa avec les secrets des mathématiques, et Mérian avec ceux de la métaphysique.

Il importe d'indiquer ici les résultats de l'influence exercée par Mérian sur les opinions et les habitudes de son jeune confrère, parce que ces résultats servirent ensuite à modifier l'enseignement philosophique des Genevois. Avant que d'être chargé de cet enseignement, Prevost professait à Berlin, et cela suivant les conseils de Mérian. Ces conseils, du reste, avaient été adressés au public dans plus d'un écrit, surtout dans le *Discours sur la métaphysique*. Là, par exemple, Mérian s'était énoncé en ces termes[2] :

« En initiant les jeunes gens dans les spéculations métaphysiques, on commence par les jeter dans un système. Cette méthode, si l'on n'en use avec prudence, peut entraîner des suites pernicieuses. Dans un certain âge, l'esprit se prend à tous les points d'appui qu'on lui présente, et qui dès lors, en soulageant sa paresse, fixent sa vue, captivent son jugement, rétrécissent sa conception. Lorsqu'une fois il a pris son pli, ses pensées ne sauraient plus, pour ainsi dire, couler que dans le même sens : il a perdu sa liberté, il a quitté les sentiers de la nature, il est devenu roide, opiniâtre, hautain. Bien-

[1] Voyez les *Archives littéraires* de l'année 1806.
[2] *Discours sur la métaphysique*, p. 52 sqq.

tôt, identifié avec ses dogmes, ce fier esclave appesantira ses chaines sur tous les hommes libres, qui refuseront d'être esclaves comme lui... Un jeune homme qui vient de faire son cours, et qui a transporté sur son cahier les opinions de son maître, croit posséder la sagesse universelle. Ce n'est que d'après ces feuilles de la Sibylle qu'il juge du vrai et du faux : les sentiments des autres philosophes ne lui sont connus que par d'infidèles rapports ; il a appris à mépriser les plus grands hommes, avant d'être digne de les lire ; devenu maître à son tour, il devient à son tour le fléau de la raison. C'est ainsi que le mal se perpétue ; et voilà pourquoi il y a tant de docteurs et si peu de philosophes. »

Se souvenant de ces paroles, Prevost voulut faire des philosophes, et non des docteurs. Au lieu d'exposer et d'imposer un système exclusif, qui se prétendît infaillible, il accoutuma ses auditeurs à raisonner par eux-mêmes, à vivre en eux-mêmes, à conquérir *ce calme de la raison* qui, dit-il, fonde l'empire de la sagesse mieux que ne le feraient les préceptes des moralistes[1].

C'était aussi souscrire à une maxime de l'Académie prussienne que de former et de renouveler souvent des vœux tels que celui ci : « Je ne désire pas ressembler, dit Prevost, à ces hardis navigateurs qui vont visiter et conquérir des régions nouvelles, mais plutôt au patient géographe qui les dirige, en indiquant les routes battues, et les écueils dont elles sont semées[1] »

C'était encore se conformer aux habitudes de cette Académie, que de chercher à rendre ses leçons intéressantes par un débit également éloigné du pédantisme et de la légèreté, par l'attrait d'une diction limpide et élégamment ordonnée, par le soin d'éclaircir ses exposés de doctrine et de les enrichir d'une variété d'exemples tirés

[1] Voyez ses *Essais de philosophie*, Préface. — T. II, p. 233 sqq.

des différentes sciences et de leur histoire. En même temps qu'il remplaçait par ce choix d'exemples les fictions et les hypothèses, dont d'autres maîtres aimaient à repaître ou à enflammer les jeunes intelligences, Prevost se mettait avec ses élèves en communication directe et vivante, les faisant eux-mêmes professeurs et acteurs, leur faisant débattre des questions importantes, sous forme de thèses, et leur faisant rendre compte des séances précédentes avec une précision qui les forçait à apprécier la vérité par eux-mêmes. Il ne se bornait pas à les suivre en observateur, il s'y intéressait comme un père, écoutant, provoquant leurs réflexions, répondant patiemment à leurs objections, à leurs doutes, et se pliant ainsi, non-seulement à leur attention et à leur capacité, mais à leur cœur et à leurs goûts. Imitation de la méthode socratique, que les philosophes berlinois lui avaient aussi recommandée, la jugeant propre à faire toujours regarder la philosophie « comme une science très respectable, fort utile, qui n'a en vue que la vérité et le bonheur des hommes[1]; » la jugeant ainsi capable d'empêcher que « ce qui devrait réunir les hommes, ne soit précisément ce qui en fait d'irréconciliables ennemis, ce qui les remplit de préjugés savants, pires que les préjugés populaires, ce qui ajoute les vices du cœur aux erreurs de l'esprit[2]. »

Mérian lui avait fait estimer aussi les travaux de Lambert, qui depuis eurent tant d'empire sur ses belles études de logique, et qu'il plaçait immédiatement après ceux de Leibniz : « cet ingénieux et puissant Lambert,

[1] *Essais de philosophie*, de P. Prevost, préface, p. xxv.
[2] Mérian, *Disc. sur la métaphysique*, p. 59-63.

disait Prevost, qui ne touche aucun sujet, sans le couvrir de lumière[1]. »

Le séjour de Prevost à Berlin ne fut pourtant que de quatre années. Étant allé voir ses parents en 1784, il accepta, au déplaisir de Frédéric, une chaire de littérature que lui offrit le Conseil de Genève. Cette chaire, il l'échangea en 1793 contre celle de philosophie, à laquelle il joignit, en 1810, le cours de physique générale.

L'activité qu'il déploya dans sa patrie fut heureuse et longue. Non-seulement il sut faire en même temps plusieurs cours très divers, mais il prit utilement part à l'administration des écoles et de la cité : il fut un des législateurs, et même un des négociateurs de la république. Il coopéra, en outre, à un grand nombre de journaux littéraires et scientifiques, en particulier à cette *Bibliothèque universelle* qu'avaient créée les frères Pictet. Plusieurs ouvrages célèbres furent traduits par lui, et il en composa lui-même de très importants. C'est que son esprit était aussi laborieux que flexible. En 1793, à l'époque où le vénérable Naville allait succomber sur l'échafaud, Prevost, emprisonné pour cause d'opinion, ne resta que vingt jours sous les verrous. « Ce furent vingt jours perdus pour mes études, écrivait-il, car le nombre des prisonniers et les embarras de ce genre de vie, joints aux affections de l'âme, ne m'ont permis aucun travail. » Cette ardeur pour l'étude et la vérité suffit pour expliquer l'étendue et la variété de ses connaissances. Ce qui,

[1] *Essais philos. d'Adam Smith*, trad. par P. Prevost, T. II, p. 267 sq. — *Essais de philosophie*, T. II, p. 130.

d'ailleurs, abrégeait et fécondait son travail, c'était un tour d'esprit pénétrant et fin, porté à une dialectique tranquille et serrée, à une sorte d'ironie douce autant que polie; c'était une habile et ferme sagacité, qui mérite surtout d'être signalée, comme lui ayant fait deviner certaines lois que l'expérience confirma depuis, telles que celles du calorique rayonnant.

Prevost cultivait ainsi, avec une puissance égale, plusieurs genres d'études, jusqu'à l'âge de quatre-vingt-huit ans. De tout temps il avait été sujet à de singulières distractions : vers la fin de sa vie, elles dégénérèrent parfois en défaillances de mémoire. Néanmoins, son extrême vieillesse ne l'empêchait pas de poursuivre ses recherches psychologiques. « Il étudiait, dit un de ses élèves, De Candolle[1], la lente déchéance de ses facultés et physiques et intellectuelles avec le sang-froid d'un observateur, et comme s'il eût été question d'un autre. Il notait lui-même comment peu à peu les notions de temps et d'espace s'affaiblissaient dans sa tête, et il étonnait ses amis par la lucidité avec laquelle il analysait les légères atteintes que l'âge apportait à la lucidité même de son esprit. » Au reste, ses amis étaient aussi nombreux que ses élèves. Parmi eux se trouvaient De Candolle, le créateur de la physiologie végétale, Lullin de Châteauvieux, publiciste aussi bien qu'agronome, le profond historien Sismondi, Étienne Dumont, le collaborateur de Mirabeau et le commentateur de Bentham, l'éloquent sermonnaire Cellérier, le spirituel psychologue Bonstetten, le jurisconsulte Bellot, les deux Pictet, le savant physicien Delarive,

[1] *Bibliothèque universelle de Genève*. 1839.

Simon, ce moraliste si caustique, l'habile et courageux Rossi; enfin, la fille de l'illustre Saussure, l'auteur de *l'Éducation progressive,* Mme Necker, dont le talent ingénieux et sympathique s'était développé tour à tour au château voisin de Coppet, dans une solitude pittoresque, et dans le commerce instructif de Prevost.

Telle était la société, au milieu de laquelle expira, le 8 avril 1839, le disciple et le rival de Mérian.

Il s'était acquis une vaste renommée par ses traductions, autant que par ses productions originales. Les premières ayant servi à faire goûter sur le continent Adam Smith, Blair, Dugald-Stewart, Bell et Malthus, les Sociétés royales de Londres et d'Édimbourg devaient s'associer Prevost avec une reconnaissance empressée. D'autres académies se l'affilièrent à cause de son ouvrage *Sur l'origine des forces magnétiques*, ou pour son écrit *Sur l'influence des signes relativement à la formation des idées,* ou pour ses *Essais de philosophie*, cet abrégé concis et solide de ses leçons publiques, qui restera son principal titre à l'estime de la postérité.

La Prusse n'avait pas reçu de Prevost autant de bons offices que l'Écosse. Toutefois, il avait entretenu d'étroites relations avec les amis laissés à Berlin. Il continua de fournir des articles à l'excellente Revue mensuelle que dirigeait Biester[1], et aux Annales astronomiques que publiait Bode. Il enrichit le recueil de l'Académie de plusieurs mémoires, qui figurent à bon droit parmi ses meilleurs travaux.

Pendant son séjour à Berlin, il avait présenté quel-

[1] *Berliner Monatschrift.*

ques études sur la théorie *du fortuit* et *du probable*, en compagnie d'un de ses compatriotes, depuis son collègue à l'université de Genève, mais alors établi à Varsovie, le mathématicien Lhuilier. Ces études furent complétées après son retour dans sa patrie, et servirent de base aux doctrines sur la vraisemblance, qui sont un des principaux chapitres de sa *Logique*[1]. Elles forment cinq mémoires, mathématiques plutôt que philosophiques, mais qui doivent aussi être cités pour les notices d'histoire qu'ils renferment. On y rencontre un précis exact des recherches faites par les modernes sur la science de calculer les événements fortuits, de ces recherches qui remontent à Pascal, à Wallis, à Huyghens, et où l'*Art de conjecturer* de Jacques Bernoulli occupe une si grande place. On y voit comment procédaient ces savants géomètres pour estimer la probabilité des causes par les effets, pour appliquer à la valeur du témoignage le principe qui préside à ce genre d'estimation, pour l'étendre à toutes sortes d'inductions logiques, physiques et morales.

Une rare variété de connaissances se remarque aussi dans les autres mémoires de Prevost. Tantôt, il y compare l'économie des anciens gouvernements avec celle des peuples modernes; tantôt il rapproche les différentes méthodes employées dans l'enseignement de la morale; tantôt, il cherche en quoi consiste le principe des beaux-arts.

En comparant *l'économie des anciens gouvernements et*

[1] Voyez les *Mémoires* de l'Académie, années 1780, 1781, 1796, 1797.— Comparez la *Logique* de Prevost, dans ses *Essais de philosophie*, T. II, p. 56-109.

celle des nouveaux[1], il jette un coup d'œil pénétrant sur l'administration des finances dans l'antiquité, sur les expédients auxquels les anciens eurent recours dans les cas de nécessité et sur ceux dont les modernes font usage; il remonte ainsi aux principes de ces diverses opérations, et arrive à conclure que les habitudes et les procédés économiques de l'antiquité indiquent quelque défaut de prévoyance, l'ignorance des véritables règles de la comptabilité, des idées insuffisantes sur la morale comme sur l'administration, beaucoup d'inexpérience et de mobilité dans la politique. Prevost est ici, sur plusieurs points, le devancier des Bœckh et des Dureau de la Malle.

En rapprochant, avec autant d'érudition que d'impartialité, *les méthodes employées pour enseigner la morale*[2], Prevost renouvelle l'entreprise tentée par Mérian dans son mémoire *sur le sens moral*[3]. Il réduit ces méthodes au nombre de trois : méthode de principe, méthode de sentiment, méthode d'expérience. Toutes les trois se proposent le même objet et le même but : faire connaître la destination de l'homme, par l'inspection de sa nature, et en faire découler ses devoirs, comme autant de conséquences nécessaires. Mais toutes les trois ne suivent la même marche, ni pour découvrir ni pour montrer cette fin commune. Les principes et l'expérience agissent sur la raison, les uns par des arguments généraux et antérieurs; l'autre, par des raisonnements de fait et postérieurs. Le sentiment agit sur le cœur. La méthode de principe cherche des motifs à la vertu et définit sa nature d'après

[1] Année 1783. [2] Année 1780.
[3] Voyez ci-dessus, T. II, p. 49 sqq.

des considérations étrangères à cette vie, et souvent étrangères à nous-mêmes; la méthode d'expérience n'envisage rien au delà de notre intérêt temporel ; la méthode de sentiment participe de l'une et de l'autre tendance. La méthode de principe paraît, au premier abord, la plus sûre et la plus belle, mais en réalité elle est moins propre à instruire les esprits jeunes qu'à diriger les esprits mûrs. Dans l'enseignement, la méthode de sentiment et celle d'expérience valent mieux : la première doit être préférée à la seconde, dont elle diffère par la nature comme par l'étendue. L'expérience prescrit des règles usuelles, donne des préceptes relatifs à l'utilité : il faut donc y joindre la voix du sentiment qui, en échauffant le cœur et en inspirant les vertus qui se rapportent à l'honnêteté, rendent l'homme capable de désintéressement et de dévouement. Prevost est pourtant d'avis que le parti le plus sage est de se servir des trois méthodes à la fois, ou alternativement. Si ses prédilections sont pour la méthode qu'affectionnaient Mérian et les Écossais, c'est qu'il lui répugne de regarder la morale comme une science qui dépende de tel système de métaphysique, de telle théorie abstraite. La morale, pour lui comme pour Kant, est une étude indépendante, qui se suffit à elle-même, qui ne veut pour appui que la vie affectueuse et pratique, la conscience et l'action ; qui, selon le mot de Charron, « subsiste et se soutienne de soi-même et agisse par son propre ressort[1]. » Comme exemple d'un bon cours de morale, Prevost cite et analyse les *Devoirs* de Cicéron, ce livre que Frédéric II avait recommandé avec enthousiasme,

[1] *De la Sagesse*, liv. II, ch. 5.

dans plusieurs ordonnances relatives à l'enseignement public.

En examinant *le principe des beaux-arts*[1], qu'il cherche dans l'imagination plutôt que dans la raison, et dont il fait consister l'effet à plaire et à émouvoir, Prevost traite successivement de la partie *mécanique* et de la partie *libérale* des arts; c'est-à-dire qu'il recherche, d'abord, de quelle manière les beaux-arts causent du plaisir par leur action directe sur nos organes; et ensuite comment l'action indirecte de ces arts sur l'imagination devient pour nous la source d'une infinité de jouissances. Si le don d'éveiller la curiosité et de satisfaire l'esprit, est une des principales ressources de l'art; celui d'exciter la sensibilité et les passions, en frappant les sens ou l'imagination, est le secret le plus important de son empire. Le plaisir que produisent les beaux-arts tient, en effet, à leur action sur les sens; mais cette action peut être médiate ou immédiate. Médiatement, il naît de la liaison de la sensation avec quelque sentiment agréable. Le sentiment agréable, éveillé par la sensation, doit être, ou simple, ou complexe et mixte. Cette seconde classe de sentiments contient, soit des sentiments excités par tous les objets, soit des sentiments qui ne sont excités que par tel objet déterminé. Enfin, dans ce dernier cas, les sentiments résultent, tantôt du mouvement de quelque objet étranger à l'homme, tantôt du développement de l'homme même. Voilà comment Prevost essaye de ramener les arts divers à une seule et même

[1] Année 1785. L'origine de ce travail fut un discours latin, lu en 1784 devant l'université de Genève, à la cérémonie dite des Promotions.

source, après avoir cherché à identifier le sentiment avec l'imagination.

Il y a aussi quelques notions relatives aux beaux arts dans le mémoire que Prevost fit lire à Berlin en 1802, après l'avoir produit comme Discours devant l'université de Genève [1], et qui fixa l'attention, non-seulement par certains détails d'érudition, mais par de curieux rapprochements entre la philosophie de Pythagore et celle de Kant. Ce mémoire est intitulé : *Quelques remarques sur l'âme humaine, suivies de l'explication d'un passage du Timée*. Ces remarques concernent les formes de la sensibilité, et spécialement « celle de ces formes qui emploie l'oreille et l'œil, et qui est faite de manière qu'entre une suite innombrable de rapports, elle n'aperçoit que ceux-là, et qu'elle les saisit à l'instant, en marquant sur les objets sensibles les limites des divisions auxquelles elle est elle-même assujettie [2]. » L'expérience, dit Prevost, met hors de doute les points qui suivent : notre âme a sa forme propre ; cette forme assigne des limites à la faculté de sentir, en particulier dans les sensations successives, et paraît apte à saisir des rapports harmoniques dans les séries de sensations homogènes et confuses. Il est probable que les pythagoriciens, qui ne séparaient pas l'astronomie de la musique et qui répétaient sans cesse les mots de musique et d'arithmétique, avaient été frappés de ces observations, et déterminés à appliquer les proportions harmoniques à la structure de l'univers, et à estimer même, d'après ces proportions, la distance des planètes au soleil. N'est-il pas certain, en effet, que

[1] A la fête des Promotions. [2] Année 1802, p. 81.

les quatre premières planètes sont à des distances telles qu'elles approchent beaucoup de celles qu'on obtient, en estimant par les poids qui tendent une corde les tons de l'accord parfait?

Pour faire voir que l'âme est asservie à des formes propres, à des cadres ou liens, qu'elle impose à son tour aux impressions qu'elle reçoit, Prevost recourt à un exemple intéressant, déjà indiqué par Newton, à savoir, qu'une des échelles musicales admises par l'oreille est l'échelle des sept couleurs. Ce rapport entre l'ouie et la vue, qui consiste en ce que les éléments des sensations si variées, que nous procurent l'un et l'autre de ces organes, 1° sont au nombre de sept, et 2° sont mesurés par la même suite de nombres; ce rapport singulier tient moins à la constitution du milieu même qui agit sur nous en frappant les deux organes, qu'à l'action d'une cause intérieure et à la disposition de notre âme. La lumière qui est le milieu de la vue, et l'air qui est le milieu de l'ouïe, diffèrent tellement dans leur essence et leur influence, que c'est une chose très invraisemblable de supposer l'une et l'autre composés d'éléments pareils, d'éléments dont la quantité et la mesure soient les mêmes et suivent exactement une loi commune.

« Mais si nous fixons les nuances du spectre solaire au nombre de sept, continue Prevost, et si nous leurs assignons des longueurs inégales, et si ces longueurs affectent certains rapports, et si ces rapports sont ceux de l'échelle musicale, et si par conséquent ils dérivent des rapports les plus simples qu'on puisse concevoir; ne parait-il pas que c'est par une cause purement intérieure, et non par aucune détermination existante dans le milieu lui-même, que nous sommes conduits à faire ce choix? Et puisqu'il parait que l'œil et l'oreille font précisément le même choix; ne doit-on pas croire que ce n'est ni

l'œil ni l'oreille qui le font? Je veux dire que cette échelle des sons et ces coupures des couleurs ne sont pas l'effet de la construction de l'oreille et de l'œil, mais bien une forme de la faculté sentante qui emploie l'un et l'autre organe? »

Par ces remarques ingénieuses, Prevost confirmait la théorie de Kant. Cette théorie peut, selon lui, « servir à donner de la précision à nos idées en les distribuant avec méthode. Mais, ajoute-t-il, il faut prendre garde, en donnant trop d'importance à ces spéculations abstraites et générales, de négliger des expériences de détail qui peuvent répandre du jour sur la nature de nos facultés, et servir au grand but de nous faire connaître à nous-mêmes. » C'est une de ces expériences de détail que Prevost voulait faire, à propos des moules où sont jetées et comme façonnées toutes nos sensations; et on l'applaudit d'avoir su rassembler au même point de vue Pythagore, Newton et Kant.

CHAPITRE II.

Autres correspondants et lauréats.—Lhuilier et Jean Trembley, à Genève.—Chambrier à Neufchâtel. —Secondat, fils de Montesquieu, à Bordeaux.—Kaestner, à Gœttingue.—Principaux concours de philosophie.—En 1745, sur les monades ; en 1751, sur les événements fortuits : disputes qui s'y rattachent. — En 1755, sur l'optimisme de Pope : ouvrage épigrammatique, composé à cette occasion par Mendelssohn et Lessing. — En 1759, sur l'influence mutuelle du langage et des opinions : J. David Michaëlis. — En 1764, sur l'évidence des mathématiques et la certitude métaphysique : Mendelssohn et Kant, analyse de leurs mémoires et indication de la suite de leurs rapports. — En 1768, sur les penchants : Cochius, Garvé, Meiners; leurs relations postérieures avec l'Académie. — En 1771, sur l'origine du langage: Herder, couronné trois fois. — En 1776, sur les facultés primitives de l'âme : Eberhard. — En 1775, sur la force substantielle et fondamentale : Fagaras. — En 1780, s'il est utile au peuple d'être trompé : Becker et Castillon fils. — En 1785, comment éclairer les nations : Louis Ancillon. — Plus tard, sur l'autorité paternelle : Villaume et Klein; sur les progrès de la métaphysique en Allemagne : Maimon, Schwab, Abicht, Reinhold, Jenisch, Hülsen, Kant.

Il y eut d'autres correspondants qui contribuèrent aussi à entretenir d'intimes rapports entre Berlin et Genève. Nous avons déjà cité Le Sage, l'auteur du *Lucrèce newtonien;* ainsi que Lhuilier, le collaborateur de Prevost, que l'Académie couronna en 1786, dans un concours sur l'Infini mathématique, et pour un ouvrage dont la devise était cette pensée de Bailly : *L'Infini est le gouffre où s'absorbent nos pensées.*

Nous ne mentionnons plus que Jean Trembley, l'un des traducteurs de Lambert, de qui l'Académie reçut, entre autres travaux, trois mémoires sur cette grave et vaste question : « Quelles sont les lumières qu'il importe le plus aux hommes d'acquérir, et quels sont les senti-

ments que l'on doit surtout chercher à leur inspirer[1]?» C'était une sorte d'inventaire, assez impartial et assez étendu, des préjugés et des paradoxes qui régnaient durant la dernière partie du XVIII[e] siècle; une sorte de revue des systèmes d'éducation, une sage réfutation de l'instruction, superficielle ou pernicieuse, que l'auteur appelle tantôt empirisme, tantôt matérialisme; et qu'il voudrait remplacer par des études spiritualistes, fondées sur une solide connaissance des faits tant moraux que matériels, de la psychologie comme de la physique, et de l'histoire comme du droit.

Le droit était l'objet des communications d'un autre associé, qui avait passé seize ans à Berlin, et qui, après s'être retiré à Neufchâtel, avait vainement essayé de réconcilier J.-J. Rousseau avec Formey, le baron de Chambrier. Les travaux de cet ancien diplomate formaient une espèce de commentaire du principal Traité de Vattel, qu'il s'était proposé de compléter et de rectifier, mais qu'il appprouvait plus souvent qu'il ne le critiquait[2].

Le vertueux fils de Montesquieu qui, par un excès de vénération n'avait osé porter son nom, Jean-Baptiste de Secondat, figure aussi sur la liste des collaborateurs de l'Académie. C'était non-seulement un homme laborieux et instruit, un philosophe pratique à la façon de Montaigne, mais un agronome habile et un ami dévoué des arts. Ayant beaucoup réfléchi sur le talent d'écrire qui avait distingué son père, il désirait particulièrement continuer et appliquer l'*Essai sur le goût,* dans des mémoi-

[1] Année 1795 et suivantes.
[2] Année 1788. — Chambrier avait quitté Berlin en 1764.

res qu'il envoyait en Prusse, et où il caractérisait, d'une manière plus judicieuse qu'intéressante, d'abord *ce qu'on appelle sens commun, jugement, goût, sentiment, esprit, imagination, génie, talent ;* puis ce qu'on entend par *éloquence, style et traductions*[1]. Le plus utile résultat de l'affiliation de Secondat, c'est qu'elle resserrait les liens qui unissaient Berlin et cette académie de Bordeaux, dont il était le centre et qui possédait plusieurs gens de mérite, tels que le chevalier de Vivens, si justement estimé même en Allemagne.

Le lien, plus étroit, de Berlin avec Gœttingue, était entretenu avec le plus de soin par *Kæstner.*

Kæstner, esprit universel du second ordre, était mêlé, non-seulement aux études des universités de Leipzig et de Gœttingue auxquelles il appartint successivement, mais à tous les mouvements d'intelligence qui agitèrent l'Allemagne entre 1750 et 1800. A la fois physicien et mathématicien, philosophe et littérateur, il prit part aux luttes scientifiques des leibniziens avec les newtoniens et les lockistes ; puis aux débats qui environnèrent la formation des lettres allemandes. A Gœttingue, il favorisa l'action et la renommée de cette jeune *association de poëtes,* qui rendit de si solides services à la littérature nationale[2]. Il sut prendre lui-même, dans cette littérature, une place distinguée, comme écrivain satirique. Dans sa vieillesse, il accablait d'épigrammes acérées la philosophie de Kant. « Je sais douze langues, disait-il, il me répugne d'en apprendre une treizième. » Toute sa

[1] Année 1784. — Secondat, né en 1716, mourut en 1796.
[2] *Dichterbund, Hainbund.*

vie il resta disciple de Wolf, au fond, bien qu'il modifiât ce système sur plusieurs articles. C'est ce qu'il faisait dans les mémoires envoyés à l'Académie, dans celui surtout que nous allons analyser et qui est intitulé : *Réflexions sur l'origine du plaisir*[1].

Dans ce travail, Kæstner défend contre Wolf, avec plus d'adresse que de justesse, une opinion que Descartes avait soutenue contre la princesse Élizabeth de Bohème, à savoir, que le plaisir naît toujours du sentiment que nous avons de notre perfection[2]. Wolf pensait qu'il y a des perfections entièrement étrangères à nous, qui nous causent également du plaisir. Non, répond Kæstner : tout plaisir né d'une perfection étrangère se peut aussi rapporter aux perfections qui sont notre partage. Comme l'âme ne peut exercer ses facultés sans s'apercevoir qu'elle les possède, car ses facultés constituent sa perfection; c'est ce sentiment qui forme la véritable source du plaisir. Nul ne s'intéresse aux choses pour leur seule beauté; c'est par la connaissance que nous avons de leur excellence, c'est parce que nous les connaissons qu'elles nous plaisent. La condition de chaque plaisir pour l'homme, c'est de pouvoir employer ses facultés, sans les employer en vain, et par conséquent sans en sentir les bornes. Tout ce qui nous fait sentir notre imperfection, nous déplaît; et tout ce qui ne nous déplaît pas, nous fait sentir notre perfection.

Kæstner était non-seulement un des associés, mais un des lauréats de l'Académie; et dans ce même cas se trou-

[1] Année 1749.
[2] « *In perfectionis alicujus nostra conscientia.* » Epist. VI.

vaient la plupart des correspondants : avant que d'être agrégés, ils avaient été couronnés par la compagnie.

C'est que les concours philosophiques de Berlin intéressaient vivement le monde pensant, et y devenaient plus d'une fois de véritables événements. L'Académie était la seule institution savante qui songeât à exciter la réflexion publique sur des matières spéculatives, ou à s'énoncer sur les problèmes du jour, par des programmes, par des relations ou des décisions collectives, et en quelque sorte librement officielles. Conformément à ses statuts, elle proposait tous les quatre ans un sujet de philosophie. De 1745 à 1795, elle ouvrit plus de douze concours, et distingua plus de vingt compétiteurs.

Le premier de ces concours fut un véritable procès. Il s'agissait d'apprécier la doctrine de Wolf, alors à son apogée. « Quelle est la valeur de la *monadologie?* » Cette question produisit une sorte de schisme dans l'Académie même. Le jugement devait être prononcé cette fois, non par la classe de philosophie seulement, mais par une commission prise dans les quatre classes. Leibniz avait pour partisans, au sein de cette commission, Formey, Heinius, Des Jariges; pour adversaires, Euler et le comte de Dohna[1]. Les discussions qui s'y élevaient retentissaient au dehors : à Berlin, on ne parlait guère d'autre chose, raisonnant et déraisonnant, pour les monades ou contre elles, à perte d'haleine et de vue. La journée fatale arrivée, le prix fut adjugé à un anti-monadiste, à un avocat de la Thuringe, Justi, qui avait bien fait sentir tout ce que cette théorie avait d'arbitraire et d'hypo-

[1] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 165.

thétique, mais qui n'avait pas compris tout ce qu'il y avait de profondeur à douer cet élément simple et indivisible, cette *monade*, tour à tour matière, âme humaine et Dieu, de qualités aussi positives, aussi substantielles que la force, que l'activité spontanée et continue, que la faculté infiniment perfectible de tout percevoir. L'acharnement des newtoniens était tel, qu'Euler lui-même avouait le tort fait à un autre concurrent, à un demi-leibnizien, qui eût mérité de partager la récompense.

Le second concours, terminé en 1751, porta sur un sujet moins brûlant, sur les *événements fortuits;* et c'est à Kæstner que la palme fut accordée. Mais la forme sous laquelle ce sujet avait été énoncé, sur la proposition d'Heinius, avait excité l'étonnement de l'Europe et dicté à d'Alembert une page fort spirituelle[1]. Voici cet énoncé: « Les événements de la bonne et de la mauvaise fortune dépendant uniquement de la volonté ou du moins de la permission de Dieu, on demande si ces événements obligent les hommes à la pratique de certains devoirs, et quelle est la nature et l'étendue de ces devoirs.... » « Il me paraît, répliquait d'Alembert, que votre question bien entendue se réduit à celle-ci : attendu qu'il est fort douteux que nous soyons libres, on demande si nous le sommes? »

Dans la lutte de 1755, on voulut soumettre à une nouvelle épreuve la philosophie de Leibniz, sans toutefois en prononcer le nom. On proposa l'examen *de l'optimisme*, mais de l'optimisme de Pope. Cette demande,

[1] Lettre de d'Alembert à Formey, 19 septembre 1749.

qui flatta l'Angleterre[1], en substituant l'écrivain anglais au penseur allemand, devait fermer la bouche aux amis de la philosophie britannique, si nombreux alors autour de Frédéric et si disposés à rire de toute sorte d'optimisme. De ce côté-là on réussit; et le travail couronné, sorti de la plume d'un légiste mecklembourgeois, Ad.-Fr. Reinhard, ne déplut point à Potsdam. Mais on eut moins de succès parmi le public allemand. Deux écrivains supérieurs, Mendelssohn et Lessing, s'avisèrent de punir l'Académie d'avoir osé gratifier Pope du titre de philosophe. Ils se rappelaient l'aversion mutuelle qui avait existé entre Leibniz et Bolingbroke, l'ami et le maître de Pope[2]; ils se souvenaient des sarcasmes du politique anglais contre *la philosophie première et fondamentale du vaniteux courtisan d'Hanovre*[3]; ils n'oubliaient point surtout les jugements portés par Leibniz sur les doctrines protégées par Bolingbroke, ces doctrines étroites et indigentes, qui ont été flétries d'une épithète immortelle, *paupertina philosophia*[4]. Ce fut donc une querelle nationale à la fois et littéraire; et rien de plus piquant que l'ouvrage qui en résulta : *Pope le métaphysicien*[5]. Le leibnizien Mendelssohn paraît avoir fourni le fonds des pensées, et le spirituel Lessing la forme et le mouvement. La métaphysique de Pope! C'est comme si vous demandiez la poétique de Leibniz! En philosophie, l'auteur de l'*Essai sur l'homme* n'est

[1] Voyez la lettre du Dr Maty à Formey, 22 février 1755.
[2] « *The master of the poet and the song.* » (*Essay on man.*)
[3] *First philosophy.* Voyez *A letter adressed to Alex. Pope, by H. St.-John.*
[4] *A narrow one,* était aussi un mot de Leibniz. Lettre à l'abbé Conti, 1715.
[5] *Pope ein Metaphysiker,* 1755, in-12.

qu'un compilateur, que le plagiaire de l'archevêque King[1]. Pope, il est vrai, avait aussi lu Shaftesbury, mais sans le comprendre : s'il l'eût compris, il se fût rapproché de Leibniz et de sa profondeur. C'est Shaftesbury, c'est Platon, et non Pope, qu'il fallait comparer à Leibniz, si l'on avait dessein d'opposer philosophe à philosophe, et non pas penseur à rimeur. Pope prend et emprunte partout; jamais il ne médite sérieusement; et lui-même, en écrivant à Swift, ne se défend-il pas de paraître philosopher? « Ne riez pas, dit-il, de ma gravité, laissez-moi porter la barbe de philosophe jusqu'au moment où je l'arracherai moi-même pour m'en moquer[2] ! » Combien il se serait donc étonné d'apprendre qu'une illustre Académie avait fait de cette barbe postiche un sujet de sérieuses recherches ! Qu'a donc de commun le versificateur avec les métaphysiciens, Saül avec les prophètes, la *Dunciade* avec la *Théodicée*?... Voilà sur quel ton Lessing et Mendelssohn, oubliant l'exemple d'un Lucrèce et d'un Horace, se moquent de l'Académie. Toutefois, leur écrit n'est pas moins instructif qu'amusant. Des pages délicates et exactes sont consacrées à cette question : Un poëte peut-il avoir un système? s'il en avait un, ne cesserait-il pas d'être poëte? La métaphysique et la rêverie ne doivent-elles pas différer par l'ordre des conceptions, autant que par le style? La beauté d'un poëme, d'une image, n'est-elle pas l'opposé de la beauté d'un système, d'un raisonne-

[1] Comp. King, *De origine mali*, c. III, éd. Brem. 56, 58, 72; et Pope, *Ep.* I, v. 43, 46, 65, etc.
[2] Voyez les *Œuvres* de Pope, T. IX, p. 254 (1752).

ment abstrait? Vient pourtant ensuite une comparaison minutieuse des idées de Pope et de celles de Leibniz, lesquelles n'ont qu'une certaine ressemblance d'expression, au milieu d'une profonde contrariété de doctrine. Tout ce qui est est bien[1], dit Pope; mais l'entend-il dans le sens de Leibniz? Selon celui-ci, le meilleur monde est le monde où il y a le moins d'exceptions, où ce petit nombre d'exceptions ne porte que sur les règles les moins importantes : de là, des imperfections morales et physiques, il est vrai, mais qui se produisent en vertu d'un ordre supérieur, lequel rend les exceptions inévitables. Suivant Pope, au contraire, Dieu aurait pu laisser l'univers manquer de quelques maux, sans qu'il en fût résulté des changements notables, ni aucun préjudice pour ce meilleur des mondes. Selon le premier, toutes les imperfections nécessaires servent à la perfection du tout, et chacune a lieu par suite d'une disposition suprême, de la disposition qui aboutit à la perfection générale. Suivant le second, les imperfections arrivent, parce qu'aucune loi générale n'a pu remplir les intentions divines dans tous les cas particuliers. Cette différence essentielle entraîne une foule de diversités accessoires, que les deux critiques faisaient ressortir avec une puissance de logique, avec une finesse de tact et de raillerie, qui frappèrent toute l'Allemagne, et qui de leur ouvrage firent un livre presque populaire. Ajoutons, à l'honneur de l'Académie, qu'elle se vengea noblement, en s'associant à l'admiration universelle. Peu d'années après, elle nomma Lessing membre honoraire[2], et fit de longs

[1] *Whatever is, is right.*

[2] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 226 sqq.

efforts auprès de Frédéric pour faire agréger Mendelssohn. Elle ne partagea jamais tous leurs dédains pour Pope, mais elle se joignit encore moins à quelques apologistes de ce poëte, qui ne croyaient pas pouvoir mieux l'exalter qu'en rabaissant Leibniz, qu'en déclarant sa doctrine « une science funeste qui a privé le genre humain de plus d'un bienfait, — qui contredit totalement la liberté de l'homme et de Dieu, » — qui est aussi contraire au christianisme que la doctrine de Pope y est conforme[1].

En 1759, l'Académie couronna Jean-David Michaëlis, dans un concours relatif *à l'influence mutuelle des opinions sur le langage et du langage sur les opinions.* Le travail du judicieux orientaliste, fort bien traduit par Prémontval, valut à l'auteur non-seulement l'amitié de d'Alembert, mais l'estime de Frédéric. La guerre de Sept-ans fut à peine finie, que le roi le fit venir à Berlin, et qu'il mit en œuvre toutes les séductions de son esprit pour l'enlever à Gœttingue[2]. Frédéric ne réussit pas, mais il s'applaudit toujours de s'être entretenu avec Michaëlis sur les moyens d'*éclairer* l'Allemagne.

A la même époque, l'Académie vit Mendelssohn et Kant entrer ensemble dans la lice qu'elle ouvrit par cette question : « Les vérités métaphysiques sont-elles susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et quelle est la nature de leur certitude? » Elle accorda le prix à l'élégant éclectique de Berlin, et l'ac-

[1] Voyez Fontanes, *Discours préliminaire* de sa version de l'*Essai*, p. 5 sqq.
[2] Michaëlis était né à Halle en 1717 ; il regretta depuis d'avoir résisté aux prières de Frédéric.

cessit au sévère dialecticien de Kœnigsberg. Les deux mémoires furent accueillis du public avec une très vive curiosité ; et ceux même qui, comme Jacobi[1], n'étaient satisfaits ni de l'une ni de l'autre solution, savaient du moins gré à l'Académie d'avoir mis en avant un si grave problème. Il y avait un grand fonds d'intérêt à comparer les deux ouvrages en détail. La solution de Mendelssohn pouvait être connue d'avance, tandis qu'il était difficile de deviner celle de Kant, dont les doctrines n'étaient alors ni connues ni arrêtées.

Toute l'Allemagne estimait ou admirait Mendelssohn. Les uns prisaient son goût, les autres sa réserve fine et sa précision ; quelques-uns allaient jusqu'à lui trouver un tour d'esprit original ; tous appréciaient la dignité simple de son caractère, son noble et courageux dévouement à la justice et à l'humanité. C'était, à tous les yeux, le Sage de la moderne Jérusalem, le *Nathan* de Lessing ; c'était, aussi bien et mieux que Spinosa, ce *Nathanaël*, ce « véritable Israëlite, en qui il n'y avait point de fraude[2]. » Kant lui-même, dont il s'éloignait de plus en plus en métaphysique, le considérait comme un homme à part et vraiment unique. « Il n'y a, écrivait-il, qu'un seul Mendelssohn[3]. »

Le mémoire couronné ne démentait-t-il pas une telle réputation ? Mendelssohn y compare les mathématiques, par rapport à l'évidence, avec la métaphysique, la théo-

[1] Voyez les *Œuvres* de Jacobi, T. II, p. 183 sq. — Les deux mémoires étaient rédigés en allemand, mais furent analysés en français par Mérian avec son habileté ordinaire. (Berlin, 1764, in-4°.)

[2] Évangile selon saint Jean, I, 47.

[3] Voyez les *Œuvres* de Kant, I, p. 390 sq. : « *Nur ein M...* »

logie naturelle et la morale. Ce triple parallèle, où la certitude géométrique sert de mesure d'appréciation, le mène au résultat suivant. La certitude d'une proposition ne suffit pas pour la rendre évidente; il faut de plus qu'elle puisse être saisie de façon à produire un acquiescement absolu. Les premières notions du calcul différentiel sont aussi sûres que tout le reste de la géométrie; mais elles sont moins lumineuses : et c'est là précisément le cas où se trouve aussi la métaphysique. Les vérités capitales de cette science peuvent être ramenées à des principes aussi incontestables que le sont les principes mathématiques; mais elles sont privées du second caractère de l'évidence, de ce trait de lumière qui chasse toutes les ombres de l'entendement. La supériorité de la certitude mathématique résulte, non-seulement de l'enchaînement nécessaire d'idées qui se résolvent toutes dans la notion générale de quantité; mais de l'usage de signes qui répondent toujours exactement à la nature, ou du moins à l'ordre des idées. La métaphysique, science des qualités, c'est-à-dire des caractères internes qui distinguent chaque être de tout ce qui n'est pas lui, ne saurait jouir du même genre d'évidence : on ne peut pas la rendre aussi sensible à l'esprit, parce qu'elle parle une langue arbitraire, un idiome où la nature et la liaison des signes n'ont rien de commun avec la nature et la liaison des choses signifiées; parce que l'essence même de la qualité entraîne de nombreux inconvénients, tels que le besoin de connaître toutes les dispositions intérieures, le besoin de réaliser l'objet de ses contemplations, et enfin le besoin de partir des profondeurs du sentiment même

et de passer immédiatement, du monde des possibles et de l'*à priori*, au monde des réalités et de l'expérience. Au surplus, la faiblesse et les vices du cœur humain ne sont-ils pas une autre difficulté, que les mathématiques ne rencontrent jamais?

Autant le langage et les procédés employés par Mendelssohn se montrent libres, autant les allures de Kant sont rigoureusement et sèchement didactiques. Si le premier, de son propre aveu, tâche de rajeunir les conceptions de Leibniz, à force de bon sens et de raison naturelle[1]; le second déclare qu'une pareille tentative ne lui semble qu'une affaire de sentiment[2]. Alors déjà Kant veut une méthode plus sévère, une analyse plus incisive, plus radicale. Toutefois, dans le mémoire dont il s'agit, Kant n'est pas encore l'auteur de la *Critique de la raison pure* : il se borne encore à prôner, à manier l'instrument de Newton, dit-il, l'expérience ou l'induction.

Son ouvrage est aussi divisé en quatre sections. D'abord, comparaison générale entre les mathématiques et la philosophie, quant à la certitude : les définitions mathématiques s'obtiennent par voie de synthèse, les définitions philosophiques par voie d'analyse; les mathématiques considèrent le général sous des signes concrets, la philosophie l'envisage sous des signes abstraits; les mathématiques ont peu de notions indécomposables, peu de quantités incommensurables; la philosophie en compte un grand nombre; enfin, l'objet de la philosophie est

[1] *Gemeinsinn, gesunde Vernunft, schlichter Menschenverstand.* Voyez ses *Matinées*, p. 156 sq. — *Lettres aux amis de Lessing*, p. 33, 67.

[2] Voyez les *Œuvres* de Kant, T. I, p. 381.

aussi difficile, aussi compliqué, que l'objet des mathématiques est simple et facile. En second lieu, examen de la méthode qui paraît seule propre à donner à la métaphysique le plus haut degré de certitude : elle consiste à commencer, non par des définitions même réelles et positives, mais par l'analyse des éléments directs et manifestes d'une idée ou d'un objet; puis, à noter les jugements, les raisonnements, les conclusions que cette analyse peut produire ou autoriser; à s'élever ensuite aux vues générales, aux lois; à appliquer enfin aux faits de conscience, aux choses de l'âme, les procédés d'observation et d'expérimentation qu'emploient les naturalistes et les physiciens. En troisième lieu, parallèle de la certitude métaphysique et de la certitude mathématique : ces deux genres de certitude diffèrent par leur nature, puisque les mathématiciens combinent arbitrairement et par voie de synthèse leur définitions et leurs notions, tandis que le métaphysicien est obligé de les recevoir de la conscience et de l'expérience; puisque les géomètres représentent les éléments de leurs études par des signes concrets, tandis que le philosophe est forcé de se servir de signes abstraits. Néanmoins, la métaphysique peut parvenir à une évidence suffisante, si le philosophe évite de décider partout où il ne posssède pas toutes les données d'un jugement, et de définir chaque fois qu'il ne possède pas tous les caractères d'un objet. En dernier lieu, Kant recherche de quelle certitude sont susceptibles les principes de la théologie et de la morale naturelles : il arrive à soutenir, trop rapidement il est vrai, que la doctrine capitale de la théodicée, l'existence nécessaire d'une cause première,

est bien plus incontestable que tous les fondements de la morale. Il pense même que la morale de sentiment, celle de l'école écossaise, quoique incomplète encore, mérite plus de confiance que la morale raisonnée, ou démonstrative, qu'enseignait l'école de Wolf.

Combien cette conclusion différait, non-seulement des convictions de Mendelssohn, mais des croyances postérieures de Kant, où la certitude de la morale primait celle de la théologie et égalait même l'évidence de l'astronomie! C'est par ce trait surtout que le mémoire de Kant nous semble digne d'attention. Tandis que le lauréat de Berlin gardait et fortifiait, en les étendant, les doctrines de sa jeunesse; celui de Kœnigsberg battait en brèche les siennes, et regardait insensiblement les belles pages de Mendelssohn comme « de vieilles ruines élégamment réparées[1]. » Dès lors il était aisé de prévoir quel accueil le leibnizien ferait à la *Critique de la raison pure*. Un des premiers exemplaires lui ayant été adressé par l'auteur même, avec prière d'en dire son avis, Mendelssohn s'excusa : « Je suis mort pour la métaphysique, répondit-il, grâce à l'extrême faiblesse de mes nerfs. » Il la lut néanmoins, et surprit Kant singulièrement, en la trouvant entachée de spinosisme. « Moi spinosiste, s'écria celui-ci, moi qui ai rogné les ailes à tous les genres de dogmatisme, et coupé à la racine l'espèce d'exaltation qui enfante le panthéisme[2]! » Mendelssohn, le défenseur du monothéisme hébraïque, n'eut garde de prolonger le débat; il se contenta, la veille de sa mort, d'adresser avec tristesse à son ancien émule, ce vœu su-

[1] *Œuvres* de Kant, T. I, p. 390 sqq. [2] *Ibid.* p. 386.

prême : « J'espère que cette main puissante relèvera tout ce qu'elle a renversé et démoli[1]. »

Telles furent les relations qui s'étaient établies entre les deux concurrents, depuis que l'Académie les avait rapprochés; relations qu'il importait d'indiquer, après avoir montré combien Kant s'était d'abord entendu avec Mendelssohn.

Dans le concours suivant, en 1768, l'Académie eut encore à choisir entre plusieurs noms célèbres. « Peut-on détruire les penchants qui viennent de la nature? Quels sont les moyens de fortifier les penchants lorsqu'ils sont bons, ou de les affaiblir lorsqu'ils sont mauvais, supposé qu'ils soient invincibles? » A cette question répondirent, en latin Cochius, en allemand Garvé et Meiners. Nous avons déjà caractérisé le travail qui contribua tant à faire entrer Cochius à l'Académie même[2]. Les deux autres mémoires, sans présenter autant d'ensemble, de profondeur ou de rigueur, se distinguaient également par une abondance d'observations et de descriptions psychologiques, et firent connaître leurs auteurs avantageusement. Christian Garvé, alors âgé de vingt-six ans, n'avait encore publié que deux discours latins, l'un *sur la manière d'écrire l'histoire de la philosophie*, l'autre *sur la lecture des philosophes anciens*. Depuis, habitant Leipzig, et surtout Breslau, sa ville natale, il eut avec Berlin d'étroites liaisons. Frédéric II sut l'apprécier : c'est lui qui le chargea de traduire le traité de Cicéron

[1] *Matinées*, édition 2e, préface, 1786. — Mendelssohn mourut, à l'âge de cinquante-sept ans, le 4 janvier 1786. En 1777, il était allé à Kœnigsberg pour connaître Kant.

[2] Voyez, ci-dessus, T. II, p 124.

sur les *Devoirs*, et l'Allemagne admire encore cette belle version. Plusieurs écrits, encore plus remarquables par la forme que par la matière, ont placé Garvé parmi les bons auteurs de sa nation, parmi les philosophes du monde. Tels sont le *Traité des rapports de la politique et de la morale*, et ce *Traité de la patience*, histoire d'une longue suite de souffrances personnelles, causées par un cancer au visage, et toujours héroïquement supportées. Associé à l'Académie qui, après la mort de Béguelin, lui offrit même la direction de la classe de philosophie, Garvé envoya, entre autres mémoires, un charmant *Discours sur l'utilité des académies*[1]. On y rencontrait une pensée qui, venant d'un si grand amateur de la société, semblait piquante aux philosophes berlinois, cette pensée que la philosophie se cultive mieux et avance davantage par les méditations d'un solitaire, que par les efforts collectifs de la plus savante compagnie.

Christophe Meiners, qui survécut de douze ans à cet aimable stoïcien[2], qui avait autant d'érudition, et peut-être le même talent d'observation, mais moins d'impartialité et d'exactitude, moins de modestie et de bienveillance, et dont le langage facile et clair avait autant de pureté et d'élégance, mais non autant de souplesse et de finesse, ni autant de grâce et de fraîcheur; Meiners, une des gloires de l'institut de Gœttingue, un des historiens pratiques, un des moralistes populaires, un des publicistes libéraux de l'Allemagne, s'est acquis une réputation

[1] Voyez les *Mémoires* de l'année 1788.
[2] Meiners, né en 1747, mourut en 1810. — Voyez, dans le *Dictionnaire des sciences philos.*, notre article sur *Meiners*.

européenne, tandis que le nom de Garvé n'a guère retenti hors de sa patrie. On l'a trop vanté, non-seulement comme disciple de Jean-Jacques Rousseau, mais comme adversaire successif de Platon et de Leibniz, de Wolf et de Kant. Ses productions sont aussi nombreuses que variées; mais à l'Académie de Berlin appartient le mérite de lui avoir ouvert la carrière d'auteur, en distinguant son coup d'essai.

Au reste, l'époque où furent remarqués ces mémoires *sur les penchants,* coïncida avec un autre concours. L'Académie couronna enfin un *Éloge de Leibniz.* C'était un ouvrage de Bailly, mais un ouvrage qui n'était entièrement digne ni de Leibniz ni de Bailly[1].

Le succès qu'avaient obtenu les recherches de Michaëlis, engagea l'Académie, en 1770, à proposer la question *de l'origine du langage* même : « En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? et par quels moyens parviendront-ils d'eux-mêmes à cette invention? » C'était demander une hypothèse qui expliquât les choses avec vraisemblance, et sans recourir au merveilleux. Il arriva un grand nombre de dissertations, qui toutes prétendaient répondre dans un sens naturel. Six concurrents furent honorablement mentionnés. Le mémoire qui reçut le prix avait pour devise : *Vocabula sunt notæ rerum,* et pour auteur Jean-Geoffroy Herder, alors âgé de vingt-six ans et encore inconnu, mais qui depuis, devenu pré-

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 73.

[2] Né en 1744, à Mohrungen, dans la Prusse orientale, l'éloquent Herder mourut à Weimar en 1803. En 1771, il n'était encore que prédicateur de la cour du comte de Lippe-Schaumbourg, à Bückebourg.

dicateur de la cour de Saxe-Weimar, et l'un des chefs de la littérature allemande, a su placer son nom dans la mémoire publique à côté de Wieland, de Schiller et de Gœthe. Ce travail renferme en germe la doctrine future de Herder. Il n'y pouvait être question, à la vérité, de tout ce qui plus tard anima la plume de l'ancien écolier de Kœnigsberg : ni des efforts qu'il tenta pour absoudre Spinosa du reproche d'athéisme et même de panthéisme[1]; ni de ceux qu'il fit pour soutenir que l'idéalisme sceptique de Kant n'était qu'un édifice fantastique, un édifice incapable de défier le souffle de la réalité et de l'histoire, les regards de la raison et de la vérité[2]. Mais il y était déjà question de son culte enthousiaste pour la nature et l'humanité, pour cette double manifestation de la Divinité, cette personnification, cette incarnation de l'esprit infini. Il y était question surtout de prouver que le langage est la principale révélation, ou le miroir de l'esprit, et que par conséquent la science de l'esprit, la philosophie, doit le considérer comme son élément et son *criterium*. La formation des langues, dit Herder, est un fait purement physique, purement naturel : elle résulte d'une combinaison nécessaire de notre organisation physiologique avec le développement de nos facultés intellectuelles et avec l'action des circonstances extérieures. Les hommes n'ont pas l'instinct des brutes, mais ils sont doués de réflexion et infiniment perfectibles. Abandonnés au jeu simultané de leurs forces et de la réflexion, ils ont dû inventer naturellement, sinon spontanément, les moyens d'exprimer ce qu'ils sentaient et pensaient, ce que leurs

[1] Voyez le dialogue intitulé *Dieu*, 1787.
[2] Voyez la *Métacritique*, 1799, et *Kalligone*, 1800.

forces produisaient en eux ou recevaient du dehors. Le langage n'est donc quelque chose de divin, que parce qu'il est une institution humaine et naturelle, que parce que Dieu agit dans la nature de l'homme, avec laquelle il s'est identifié. Toutefois, lorsqu'il examine les conjectures de Condillac, de Diderot, de Rousseau; comme lorsqu'il expose ce qu'il appelle l'essence de notre constitution, de notre âme, laquelle se confond visiblement, à ses yeux, avec l'âme du monde, Herder se refuse expressément à construire une hypothèse nouvelle. Il prétend qu'il n'a consulté que l'état actuel de l'humanité, soit sauvage soit civilisée; qu'il n'a suivi d'autre lumière que cette analogie constante qui se déclare partout entre les progrès matériels et moraux de la société, et les perfectionnements littéraires et philosophiques de la langue. Par ce dernier endroit, le jeune écrivain annonce déjà le poëte qui voudra tracer un jour[1], à l'aide d'une expérience inspirée, à l'aide des *harmonies de la nature*, le plan idéal, la *suite organique* de l'histoire; qui voudra peindre toutes les phases de culture que parcourt l'humanité, cette image de Dieu, et la destination qu'elle remplit progressivement dans ce système de la création, dont elle est le plus complet *épanouissement*. Mais, par la couleur et le ton dominant, il laisse pressentir aussi les qualités et les défauts qui caractérisent tous ses ouvrages postérieurs. Son style, plein de feu et d'imagination, a des teintes orientales, des accents bibliques, qui éclatent et surprennent, qui fascinent et entraînent. Plus oratoire et plus figuré,

[1] Voyez ses *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, 1784-87. Là, Herder tient pour l'institution divine du langage : ce qui, dans ce livre, est un contre-sens. — Comp. M. V. Cousin, *Cours*, 2e série, T. I, p. 249.

plus mystique et plus solennel, plus vague enfin que méthodique, calme et précis; ce langage donne lieu dès lors au reproche si justement adressé à toute la manière de l'auteur : comme philosophe, Herder était trop poëte; comme poëte, il était trop philosophe.

Cependant, ses brillantes facultés continuèrent de gagner les suffrages de l'Académie. Elle le couronna de nouveau, avec une approbation croissante, en 1775, dans un concours *sur les causes de la corruption du goût;* en 1780, au sujet *de l'influence mutuelle des lettres et du gouvernement.*

Le lauréat de 1770, le wolfien Eberhard[1], pasteur à Charlottenbourg, puis professeur à Halle, avait plus d'un rapport avec Herder : il n'était pas poëte, mais il était aussi littérateur plutôt que penseur, plus historien qu'inventeur, et par dessus tout, adversaire de Kant. Lorsque l'Académie couronna sa *Théorie de la sensibilité et de la pensée*, théorie selon laquelle la force spirituelle de l'homme, cette force primitive et unique, a deux facultés, l'une qui sent ou désire, l'autre qui pense ou connaît, l'une qui a pour caractère la passivité, la diversité, la variabilité, l'autre qui a pour trait distinctif l'activité, la simplicité, l'unité; Eberhard était déjà connu en Allemagne par sa *Nouvelle apologie de Socrate*. Ce livre ingénieux, où il avait tâché de démontrer que les païens vertueux sont sauvés comme les chrétiens, et que la moralité est la même, au sein de quelque religion qu'elle se manifeste : ce livre un peu superficiel, irritant quelques

[1] Né en 1738 à Halberstadt, mort en 1809. Voyez Mirabeau, *De la Monarchie prussienne*, T. V, p. 37.

théologiens, était ce qui avait engagé Frédéric II à transférer l'auteur, de la chaire ecclésiastique de Charlottenbourg, à une chaire philosophique de Halle. Nombre d'ouvrages divers, qui attestent tous une plume lucide et élégante, et parmi lesquels il convient de citer une *Théorie des beaux-arts*[1], prouvèrent abondamment que l'Académie avait bien rencontré en récompensant Eberhard.

Nous avons déjà rappelé les incidents amenés par le concours de 1779. D'Alembert et les philosophes de Paris ne virent qu'un galimatias inintelligible[2] dans l'énoncé de la question. Voici comment l'Académie s'était exprimée :

« Dans toute la nature on observe des effets : il y a donc des forces. Mais ces forces, pour agir, doivent être déterminées : cela suppose qu'il y a quelque chose de réel et de durable, susceptible d'être déterminé ; et c'est ce réel, ce durable qu'on nomme *force primitive et substantielle.*

« En conséquence, l'Académie demande :

« Quelle est la notion distincte de cette force primitive et substantielle, qui, lorsqu'elle est déterminée, produit l'effet? Ou, en d'autres termes, quel est le *Fundamentum virium?*

« Or, pour concevoir comment cette force peut être déterminée, il faut, ou prouver qu'une substance agit sur l'autre, ou démontrer que les forces primitives se déterminent elles-mêmes.

« Dans le premier cas, on demande en outre : Quelle est la notion distincte de la puissance passive primitive? Comment une substance peut-elle agir sur l'autre? Et enfin comment celle-ci peut *pâtir* de la première?

« Dans le second cas, il faudra expliquer distinctement d'où viennent à ces forces les bornes qui limitent leur activité? Et pourquoi la même force peut tantôt produire un effet, et tantôt ne le produit pas? Comment, par exemple, quelqu'un peut concevoir distinctement

[1] 1783. — En 1803, un *Manuel d'esthétique*, en 4 vol., in-8°.

[2] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 230.

ce dont un autre l'instruit, et qu'il n'a pas su inventer lui-même? Pourquoi l'on ne peut pas reproduire, dès qu'on le veut, les idées qu'on a oubliées, quoiqu'on ait pu les produire autrefois, et que l'axiome subsiste toujours, « que du vouloir et du pouvoir réunis « l'action doit suivre? » Ou enfin, quelle différence réelle il y a, si la force primitive tire tout de son propre fonds, entre se représenter distinctement une musique savante d'un grand compositeur à laquelle on assiste, la solution d'un problème difficile, trouvée par un géomètre du premier ordre, et être soi-même l'auteur de cette musique, de cette solution; ou du moins être capable de composer une musique, de résoudre un problème de la même force, dès qu'on le voudra bien sérieusement. »

Quoique la question eût choqué Frédéric, presqu'autant que ses amis de France, et qu'il l'eût regardée comme une dernière convulsion de ce qu'il appelait la *grosse monade*, il n'empêcha pas l'Académie d'adjuger le prix[1]. C'est ce concours même qui fit connaître à plus d'un académicien, non-seulement un ministre calviniste d'origine française, mais deux villes de la Transylvanie. Grâce à ce travail, Joseph de Fagaras fut appelé, de la chaire ecclésiastique de Hah-Waros, à la chaire philosophique de Vasarhely; où il mourut peu de temps après, à l'aurore des plus belles espérances.

On sait que Frédéric, sur la proposition de d'Alembert, avait fait substituer d'abord à ce problème, couvert de ridicule, une question « pratique et utile, » celle de savoir *s'il est utile au peuple d'être trompé*. On sait aussi que l'année suivante, le 1er juin 1780, l'Académie avait reçu trente-trois pièces, vingt contre, treize pour, et qu'elle partagea le prix entre les deux mémoires qui prouvaient le mieux, l'un qu'il est permis quelquefois de

[1] *De vi substantiali, ejus notione, natura et determinationis legibus*, 1779.

laisser le peuple dans l'erreur; l'autre, qu'il est contraire à la saine morale et à la bonne politique de jamais abuser le peuple. Castillon le fils avait soutenu le premier parti, Becker d'Erfurt le second. On sait, enfin, que par cette décision, si étrange au premier abord, l'Académie voulait donner une leçon à Frédéric et à ses conseillers étrangers[1].

Elle proposa cependant une question analogue quatre ans plus tard : « Quelle est la meilleure manière de rappeler à la raison les nations, tant sauvages que policées, qui se sont livrées à l'erreur et aux superstitions de tout genre? » En couronnant le mémoire d'un philosophe savant et élevé, qu'elle reçut bientôt après parmi ses membres ordinaires, Louis Ancillon, l'Académie fit encore voir qu'elle répugnait à sortir de la sphère des études sérieuses et vraiment scientifiques.

Elle suivit de plus en plus fermement cette ligne sévère, pendant les divers concours ouverts après la mort de Frédéric et clos avant la fin du siècle. «Quels sont, dans l'état de nature, les fondements et les bornes de l'autorité des parents sur les enfants? Y a-t-il de la différence entre les droits du père et ceux de la mère? Jusqu'à quel point les lois peuvent-elles étendre ou diminuer leur autorité? » Le concurrent qui répondit à cette demande avec le plus de sagacité et d'érudition, était aussi un pasteur calviniste[2]. Villaume, d'ailleurs, venait d'être appelé à une chaire du lycée de *Joachimsthal*, et allait être couronné

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 281 sq. Comp. Mirabeau, *Monarch. pruss.*, T. V, p. 200.

[2] De la paroisse française d'Halberstadt. — Villaume était né à Berlin en 1746.

par la société royale de Metz sur ce curieux sujet : « Quels sont les moyens, conciliables avec la législation française, d'animer et d'étendre le patriotisme dans le tiers-état ? » Depuis, il s'est fait estimer par plusieurs ouvrages d'éducation et de philosophie ; écrivant avec la même facilité le français et l'allemand, et honorant par sa sagesse et ses connaissances cette tribu de Réfugiés à laquelle il s'enorgueillissait d'appartenir. Le légiste auquel l'Académie décerna l'accessit, Klein, était alors directeur de l'université de Halle ; il devint plus tard une des lumières, non-seulement du tribunal suprême de Berlin, mais de l'Académie, qui admira souvent la finesse de son esprit analytique[1]. Un troisième concurrent, l'oratorien Daunou, qui fut moins heureux alors, était destiné à la plus belle illustration[2].

Le dernier concours du siècle regardait uniquement la spéculation allemande, pour laquelle il fit époque. Sur la proposition de Béguelin, l'Académie demanda en 1791 : « Quels sont les progrès de la philosophie en Allemagne depuis Leibniz et Wolf? » C'était inviter les écoles à s'apprécier mutuellement, et surtout à déclarer leur opinion sur la doctrine éclose à Kœnigsberg. D'abord elles hésitèrent à se prononcer. Avant 1795, un seul philosophe discuta la question[3] : c'était cet infortuné et subtil Lithuanien, Salomon Maimon, plus original mais moins bon écrivain que Mendelssohn, son coreligionnaire, et si zélé partisan de Kant qu'il employait sa doctrine à

[1] Klein mourut en 1810. Voyez son *Éloge*, par Fr. Ancillon, en allemand.
[2] Voyez, sur Daunou, la *Notice historique* de M. Mignet.
[3] Voyez ses *Streifereien im Gebiet der Philosophie*, p. 1-58.

l'explication du Talmud. Maimon était, au jugement de l'Académie[1], un de ceux qui avaient réveillé l'étude de la logique[2]. Mais sa discussion n'aboutit elle-même qu'à une question, à savoir si en général la métaphysique est possible.

En 1795, l'Académie reçut enfin tant de mémoires qu'elle en fit remarquer jusqu'à quatre. Ces quatre écrivains, au reste, représentaient assez fidèlement le public contemporain. Le premier, que nous rencontrerons plus tard, Schwab de Stouttgart, était wolfien décidé, ou du moins vigoureux antagoniste de Kant. Au contraire, le second, Abicht d'Erlangen, se montrait rigide sectateur de la philosophie nouvelle, et s'emportait, à l'exemple de Prémontval, contre l'insuffisance des définitions wolfiennes, contre l'insipide fureur de prétendre tout définir. Le troisième, Reinhold, alors professeur à Kiel, voulut paraître simple observateur et rapporteur impartial, au milieu des opinions belligérantes. Le quatrième, Jenisch de Berlin, se piquait aussi de modération et d'indépendance, mais la plupart de ses élégantes déclamations étaient très favorables à Kant.

L'Académie refusa de mentionner, comme trop exclusif[3], un autre concurrent, qui depuis fut regardé comme supérieur à ses rivaux en esprit et en solidité. Le Holsteinois Hülsen, en effet, ne manquait ni de fougue ni d'originalité; et comme il avait encore plus d'énergie de caractère que d'élan spéculatif, il plaçait dans le déve-

[1] *Mémoires de l'Académie*, 18 3, p. 11.
[2] Par son ouvrage *Sur les catégories d'Aristote*, 1794.
[3] Tous les académiciens n'allèrent pourtant pas aussi loin que Nicolaï, qui nommait Hülsen *un personnage sério-comique*, (1803, p. 70).

loppement pratique de la volonté, non-seulement le but de la vie, mais l'objet même de la science. « Il n'y a pour l'humanité qu'un seul fait et qu'une seule fin : il faut que la raison, reprenant ses droits, devienne la législatrice de la volonté[1]. » Telle était la conclusion de son ouvrage : elle explique la sensation qu'il produisit dans les duchés allemands du Danemark, en même temps qu'elle atteste un disciple, non plus de Kant, mais de Fichte.

Kant lui-même, au surplus, avait désiré résoudre le problème proposé par l'Académie. Il n'eut pas assez de loisir pour achever à temps son mémoire, et pour plaider, devant le tribunal berlinois, la cause de la philosophie kantienne. Il n'en continua pas moins de méditer et d'écrire sur ce sujet, essayant de se justifier lui-même, et de prouver que son système évitait les inconvénients du *dogmatisme* comme du *scepticisme*, réunissait les avantages de l'un et de l'autre, et méritait ainsi le titre, non-seulement de philosophie *critique*, mais de métaphysique *constructive*. La mort vint arrêter sa plume, avant qu'il eût terminé cette démonstration difficile. Ainsi, comme Kant avait offert à l'Académie les prémices de son talent, il lui avait aussi destiné les derniers fruits de sa longue expérience.

[1] *Examen de la question proposée par l'Académie de Berlin*, Altona, 1796, fin. (En allemand.)

CHAPITRE III.

KANT.

Rapports de Kant avec Frédéric II et avec l'Académie. — Vie de Kant : elle se divise en deux parties. — Caractères qui distinguent l'une et l'autre période. — Opinions et ouvrages appartenant à la première, et influences diverses qui concourent à amener la seconde. — La *Critique de la raison pure :* son histoire ; son contenu, analysé et apprécié. — La *Critique de la raison pratique :* comment elle sert à réfuter la *Critique* précédente, dont elle devait être le complément naturel.

De tous les lauréats, de tous les associés de l'Académie, nul ne saurait nous intéresser davantage. Bien que ce grand homme appartienne avant tout à l'histoire générale de la philosophie allemande, il doit tenir une place éminente dans les annales de l'institut prussien, avec lequel il soutenait des relations de plus d'un genre. Dans l'opinion de Kant, la renommée de cet établissement se confondait avec la gloire de Frédéric II. Or, combien il tirait vanité d'être Prussien, combien il se félicitait de vivre, non-seulement dans *le siècle de Frédéric*[1], mais dans la patrie du *roi philosophe!* « Ce grand roi, cet ami des lumières, de la vérité et de la liberté, » lui était ce que César avait été pour Shakes-

[1] Voyez, par exemple, ses *Œuvres compl.* T. VII, A, p. 143.

peare, *un homme*, dans toute l'étendue et toute la vigueur de ce mot[1] :

. . . . . This was a man!

Aussi, son premier ouvrage important, la *Théorie générale du ciel*, fut dédié à Frédéric : c'était peu de temps avant l'ouverture de la guerre de Sept-ans, en 1755. Entre ces deux esprits extraordinaires, il y eut même un rapport singulier, c'est-à-dire une mutuelle illusion : le métaphysicien, prenant le versificateur de Sans-Souci pour un poëte, se plaisait à citer ses épîtres, comme autant de modèles de grâce ou de force[2]; et l'élève des Français, se permettant de juger les œuvres des écrivains allemands, osait dire, après 1780 : « Voulez-vous que je vous parle de bonne foi du mérite de nos orateurs? Je ne puis vous produire que le célèbre Kant de Kœnigsberg, qui possède le rare et l'unique talent de rendre sa langue harmonieuse[3]. »

L'Académie, qui ne croyait pas à ces apparences flatteuses, avait peine à ranger Frédéric parmi les poëtes français, mais plus encore à voir dans Kant un prosateur allemand, digne d'être préféré, ou seulement com-

[1] *Œuvres compl.* T. VII, A, p. 152, — Comp. Shakespeare, *J. Cæsar.*

[2] Voyez, p. ex., la *Critique du jugement*, § XLIX, à propos de l'imagination. Kant y cite l'Épître à Keith :

Oui, finissons sans trouble et mourons sans regrets,
En laissant l'univers comblé de nos bienfaits.
Ainsi, l'astre du jour, au bout de sa carrière,
Répand sur l'horizon une douce lumière;
Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs
Sont les derniers soupirs qu'il donne à l'univers.

[3] *Discours sur la langue allemande.* — Cinq ans auparavant, en 1777, Frédéric avait pourtant écrit à d'Alembert : « J'ai poussé jusqu'à la patrie de Copernic : ce n'est plus à présent celle des philosophes, mais si le sol n'en est pas changé, j'espère qu'elle en produira de nouveaux. »

paré aux Lessing et aux Mendelssohn. Elle pensait, avec Mérian, que « l'on aurait beau travestir la *Raison pure* en *Belle kantiennne,* et la produire sur les rives du Prégel, je ne dis pas coiffée de Formes et de Catégories, mais couronnée de roses et de myrtes, et parfumée de tout l'ambre que la Baltique dépose sur les côtes de la Prusse, elle ne ferait guère plus de fortune parmi les gens de goût que n'en avait fait la *Belle wolfienne*[1]. » Néanmoins, l'Académie était justement fière des déférences que Kant ne cessait de lui rendre[2]. En 1754[3], en 1763, en 1796, elle le vit occupé des questions qu'elle avait mises au concours. Elle lui sut gré, d'ailleurs, d'avoir dédié la *Critique de la raison pure* à l'un de ses membres les plus honorés, à ce ministre de Zedlitz, ce protecteur du meunier de Sans-Souci, que l'Académie s'était associé pour récompenser les services rendus par le savant administrateur « aux écoles publiques, à la science de l'éducation, et par conséquent à la société civile[4]. »

En nous arrêtant devant Kant, en esquissant sa vie et ses idées, nous n'encourrons pas le reproche de faire une digression oiseuse. Nous n'en traiterons pas, au reste, avec toute l'étendue qu'exigerait la matière. Loin d'en *parler à notre aise,* nous tâcherons de ne toucher qu'aux points qui soulevèrent le plus de contestations au sein de

[1] *Mémoires de l'Académie,* 1797, p. 64.

[2] Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir le tome XI de ses *Œuvres complètes,* P. I, p. 6, 23, 29, 31, 34, 50, 76.

[3] A propos de la question de savoir « si la terre a éprouvé quelques changements depuis les premiers temps de son origine. » — *La terre vieillit-elle?* Voyez les *Œuvres* de Kant T. VI, p. 1-14.

[4] *Mémoires,* 1776, p. 20. — 1777. Le baron de Zedlitz était ministre de la justice, des cultes et de l'instruction.

l'Académie. Il est permis enfin de négliger mille détails curieux, depuis que la littérature française possède tant d'ouvrages[1], où les doctrines de Kant sont supérieurement exposées ou critiquées.

La carrière de Kant se partage, comme chacun sait, en deux périodes. Durant la première, le philosophe se cherche lui-même et passe d'un objet à l'autre, d'une science à une autre, s'essayant et s'intéressant à toutes choses avec la même avidité. Ce compatriote de Copernic étudie alors l'astronomie avec ferveur, et devient un des meilleurs géographes du siècle, un des précurseurs de Charles Ritter. Disciple de Newton avant d'être disciple de Hume, il prélude à ses travaux métaphysiques par des recherches immenses touchant les sciences exactes et naturelles, ainsi que l'histoire politique. Savant universel, il ne se montre guère, avant 1770, plus indépendant en philosophie, que ne l'étaient les successeurs de Wolf. Aussi nomme-t-il cette époque son *sommeil dogmatique*.

La seconde phase, au contraire, c'est Kant lui-même et tout entier. La fameuse Dissertation inaugurale annonce qu'il s'est *réveillé*. Se recueillant encore pendant dix années, il mûrit en silence ses vues nouvelles, et n'en livre le premier fruit qu'en 1781. La *Critique de la raison pure* semble d'abord destinée à un oubli éternel, — *tamquam res sacra*. Mais l'auteur ne se laisse pas décourager,

[1] Il est inutile de citer les livres consacrés à cette philosophie par MM. V. Cousin, Barchou de Penhoën, Ch. de Rémusat, Ad. Franck, Tissot, J. Barni; et en particulier la vaste et solide *Histoire* de M. Willm.

il ouvre de plus en plus à toutes les hautes pensées un front bâti pour la méditation, il remporte victoire sur victoire, il publie la *Critique de la raison pratique* : vers 1790, il s'élève par la *Critique du jugement*, dernier acte d'une trilogie spéculative, au faîte d'une autorité et d'une gloire durables. Arrivé là, le métaphysicien paraît revenir avec impatience aux études favorites de sa jeunesse : c'est le domaine du savoir pratique et positif que doivent enrichir ses investigations suprêmes. La révolution française, proclamant les droits politiques de l'homme, retentit fortement dans l'âme du vieillard : il veut consacrer les restes de son génie au perfectionnement et à la félicité de l'espèce humaine. Véritable fils du XVIII[e] siècle, il avait débuté par célébrer, par appliquer l'analyse ; il termine sa longue et laborieuse carrière en prêchant la tolérance, la philanthropie et l'égalité civile.

Emmanuel Kant était né à Kœnigsberg le 23 avril 1724, la même année que l'auteur de la *Messiade*. Un pays sablonneux et plus que sévère, mais une cité commerçante, où l'attention est excitée et soutenue par le spectacle de costumes variés et le récit de mœurs lointaines ; une ville située sur sept collines et commandée par un antique château qu'avait élevé l'Ordre teutonique ; un climat froid, mais dont la vivacité secoue et stimule la pensée ; une vaste plaine, couverte de bruyères et de sapins, que sillonnent de rares coteaux, qu'animent faiblement quelques lacs chétifs, mais dont la pauvreté même contraint les habitants à rêver, à se réfugier dans un monde idéal ; une des dernières citadelles de la civilisation allemande, comme égarée sur

les bords du Prégel, mais voisine de cette Baltique qui offre à l'écrivain tant d'impressions et d'images maritimes, mais peut-être plus slave déjà que germanique, et peuplée d'une race qui garde avec jalousie le sentiment de l'indépendance municipale, l'honorable tradition de ses tenues d'États, et l'orgueil d'une vieille université : telle était la patrie de Kant, qui la chérissait assez pour ne jamais songer à s'en éloigner. Il descendait pourtant d'une famille d'Écosse et s'appelait en réalité *Cant*. Son père était un honnête sellier, dont les moyens étaient plus que médiocres. Sa mère, au contraire, était une femme instruite, d'un sens droit, d'une piété sincère, vive et nullement exaltée : ses traits vénérés ne sortirent jamais du cœur de son fils. Kant avait un frère, plus jeune de onze ans, que l'influence maternelle portait à embrasser le saint ministère : il mourut pasteur en 1800. La théologie fut aussi la première occupation du philosophe ; mais chez lui les mathématiques et la métaphysique en balançaient l'empire. Comme Ruhnken, son condisciple, Emmanuel se sentit une vocation plus prononcée pour l'enseignement supérieur, et il s'y prépara pendant les neuf années qu'il passa comme précepteur aux environs de Kœnigsberg. Il eut longtemps à lutter contre l'indifférence du public et l'incurie du gouvernement. C'est le concours ouvert par l'Académie de Berlin *sur l'évidence*, qui lui valut la bienveillance ministérielle. En 1770, enfin, il fut nommé professeur titulaire ; et cette date est importante, puisqu'elle a été l'occasion de sa Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis*.

Depuis lors, Kant fut plusieurs fois invité à quitter

Kœnigsberg pour d'autres universités plus fréquentées ou mieux situées. Zedlitz fit d'inutiles efforts pour l'attirer à Halle. Ce ministre ne devait pas faire peu d'état d'un maître dont il étudiait les leçons à l'aide de cahiers expressément envoyés pour cela de Kœnigsberg : lorsqu'en 1778 il prescrivit à tous les professeurs de suivre dans leurs cours un manuel qu'il leur indiquait, il excepta de cette mesure le seul Kant. Le successeur de Zedlitz, l'académicien Wœllner, suivit une autre ligne : par scrupule de piété, il crut devoir restreindre la liberté de penser. Si le nouveau roi, Frédéric-Guillaume II, témoigna toutes sortes d'égards à Kant ; s'il chargea Kiesewetter d'aller approfondir le système nouveau pendant plusieurs années, sous les yeux de l'inventeur, et de revenir ensuite l'enseigner à l'École militaire de Berlin ; son conseiller, ancien ecclésiastique, rendit des édits de religion, établit des censeurs strictement orthodoxes et fit régner au Consistoire-général un esprit d'intolérance très voisin du fanatisme. Wœllner ne craignit pas de faire passer Kant pour une sorte de *Voltaire du Nord,* pour un ennemi du christianisme, pour *libre penseur* et même pour *jacobin.* Le 1er octobre 1794, il fit paraître un édit où plusieurs articles de la philosophie *critique* étaient durement incriminés, et où défense était faite au professeur d'enseigner désormais pareilles impiétés, ou de continuer à publier d'aussi pernicieux ouvrages. Les collègues de Kant, ses élèves, ses amis, furent forcés de signer un formulaire, par lequel ils s'engageaient à ne jamais traiter les matières religieuses dans l'esprit de leur maître. Celui-ci répondit avec autant de fermeté que de modération, et avec

d'autant plus de dignité qu'il promettait en même temps de respecter la volonté du souverain. Cette résolution l'affligea cependant, et altéra la sérénité ordinaire de son âme. Il tint fidèlement sa promesse, mais il ne dissimula pas son antipathie et son mépris pour ces « menées d'inquisition. » Il éprouva une vive joie, lorsqu'en 1797, à la mort de Guillaume II, il apprit l'abolition de la *Commission de foi.* A cette époque, au reste, ses facultés, et en particulier sa mémoire, commençaient à languir et à décliner. L'*Anthropologie*, son dernier écrit, est un témoignage de ce lent affaiblissement.

Néanmoins, avant de s'éteindre, il eut la satisfaction de voir son nom fêté par toute l'Allemagne. Une multitude d'auditeurs, et parmi eux des professeurs savants, accoururent à Kœnigsberg : ce fut une suite de pèlerinages philosophiques qui rappelaient le siècle d'Abeilard. On s'empressa autour de cette chaire applaudie, et l'on crut, en s'en éloignant, dit un contemporain, descendre avec Moïse des hauteurs du Sinaï. La *Critique* était saluée comme un Évangile nouveau. Baggesen, auteur d'un poëme sur *le Vertige*, parla d'un second Messie. « Nul mort et nul vivant, depuis le Christ, ne m'intéresse autant que cet homme[1] ! » Une même ivresse, une même fureur, transporta les écoles catholiques et les écoles protestantes. L'université romaine de Würtzbourg se disait unie, par la philosophie nouvelle, à l'université évangélique de Kœnigsberg, — *per philosophiam unitum.*

Le caractère personnel de Kant avait puissamment contribué à passionner l'Allemagne pour ses opinions et

[1] Voyez, ci-dessus, le mot de Mérian, T. II, p. 61.

même pour son langage. Kant avait, comme Malebranche, « l'épine du dos un peu tortueuse et le sternum enfoncé[1]; » il avait les yeux grands et étincelants, le front large et haut, les lèvres fines et malignes. Il parlait avec noblesse, avec chaleur, avec esprit, aussi facilement qu'il écrivait malaisément. D'une bienveillance inépuisable, d'une rare humanité, il portait le dévouement aussi loin que la politesse. Chaque jour ses élèves recevaient quelque marque de son désintéressement, de sa générosité; et quiconque faisait appel à son obligeance avait lieu de sentir que Kant était plus qu'un penseur et qu'un sage, qu'il était un véritable ami des hommes, et qu'il avait appris la charité sous l'affectueuse discipline d'une mère chrétienne. Le principal chagrin, l'unique souci de cette vie simple et belle, c'était le sentiment d'un style défectueux. Combien de fois l'habile professeur regrettait la diction nette et agréable, qu'il enviait aux écrivains français, aux Fontenelle, et même aux académiciens de Berlin[2] ! Il voyait avec amertume que la postérité le jugerait autrement que ses auditeurs; que les lecteurs les plus indulgents seraient obligés d'imiter Socrate : « Ce que je comprends est excellent, avait dit d'Héraclite le philosophe d'Athènes, j'espère que le reste le sera aussi. » Kant était loin de regarder les obscurités d'expression comme une marque de profondeur, comme l'attribut distinctif du génie. « Le danger que je redoute le plus, disait-il, ce n'est pas d'être réfuté, c'est de n'être pas compris. »

[1] Fontenelle, *Éloge de Malebranche.*

[2] Voyez, p. ex., la *Critique de la raison pure*, éd. Iᵉ, p. 345-352 ; éd. IIᵉ, préface. — *Logique*, introd. — «Fontenelle, le favori des muses,» T. XI, p. 164.

Après avoir quitté sa chaire, six années avant sa fin, et borné son activité au travail du cabinet, Kant s'endormit, à l'âge de près de quatre-vingts ans, dans sa ville natale, le 12 février 1804. Lorsqu'il sentit le terme de sa vie approcher : « Mes amis, dit-il, je ne crains pas la mort, et je saurai mourir; je vous assure devant Dieu que, si j'étais sûr d'être appelé cette nuit même, je lèverais les mains au ciel, et je dirais : Dieu soit loué! »

L'histoire générale de la philosophie moderne ne tient guère compte que de la dernière moitié de la vie de Kant, c'est-à-dire des années qui donnèrent une impulsion nouvelle à la spéculation allemande, et par contre-coup à la spéculation européenne.

L'histoire spéciale de l'Académie prussienne est obligée de s'intéresser aussi à la première partie de cette même vie. Kant se trouvait alors en conformité d'opinion ou de tendance avec la plupart des philosophes berlinois. Leurs travaux et ses recherches suivaient souvent une marche parallèle; et c'est cette marche qu'il faut retracer, en notant les phases ou les degrés parcourus par le penseur de Kœnigsberg avant la publication de sa première et principale *Critique*.

Leibniz, Wolf et leurs disciples devaient naturellement instruire et inspirer la jeunesse de Kant. Aussi Baumgarten, Crusius et Darjes lui paraissent longtemps des guides excellents : il trouve chez l'un une précision méthodique, chez l'autre une abondance facile, chez le dernier, un essai d'alliance entre les procédés d'Aristote et l'induction platonicienne[1]. Sur la question de l'opti-

[1] Voyez ses *Œuvres*, T. I, p. 293; XI, p. 60.

misme, il se range hautement à l'avis de Leibniz et de Platon. « Le tout, l'univers, écrit-il en 1759, est ce qu'il y a de meilleur, et tout est bon dans l'intérêt de l'ensemble. » C'est là une théorie contraire à celle qu'il soutiendra dans la seconde période de son activité, alors que, s'attaquant à la *Théodicée*, il tentera de prouver que nous sommes incapables de connaître la relation de l'univers avec la sagesse suprême [1].

Néanmoins, à côté du respect et de l'imitation, on voit percer de bonne heure un germe d'opposition et de dissidence. Ainsi, malgré sa prédilection pour l'emploi des formes géométriques, pour les définitions, les théorèmes, les corollaires, les scholies, Kant parle, en 1762, des *fausses subtilités* de la doctrine dominante; il regrette qu'elle veuille tout démontrer et tout expliquer [2] ; il n'hésite pas, dans le mémoire *sur l'évidence*, à proposer que l'on remplace en philosophie la méthode des sciences exactes par la méthode des sciences physiques, par celle de Newton [3]. C'est ce mémoire qui marque le mieux l'instant où Kant commence à se séparer des successeurs de Leibniz. Newton ne tarde pas à le conduire à Locke, à ce Locke que l'Allemagne traduit quatre fois, dans le siècle même de Wolf. L'expérience, la *réceptivité*, lui devient insensiblement l'unique source des connaissances humaines. De Locke à Berkeley et à Hume, comme de Locke à Condillac et à Bonnet, il n'y a qu'un pas : les académiciens de Prusse démontraient cela chaque jour, et Kant les écoutait avec confiance, en même temps qu'il

[1] Dans son écrit *Du mauvais succès de tous les essais de théodicée*, 1791.
[2] En 1763, *Œuvres*, T. I, p. 164. [3] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 263.

étudiait les ouvrages venus d'Angleterre et de France. Quel mouvement, quelle fermentation devait ainsi naître dans cette forte et riche intelligence!

Au reste, plusieurs écrivains libres et populaires de l'Allemagne n'agissaient peut-être pas moins sur lui, que les partisans de Locke ou les défenseurs de Leibniz. A leur tête se trouvaient Lessing et Reimarus[1], deux hommes dont les idées pouvaient être d'une grande utilité à ceux qui ne s'en contentaient pas. Lessing, qui mourut l'année même où parut la *Critique de la raison pure*, avait créé le style de la critique littéraire, comme Luther avait fondé celui de la foi; il avait ardemment répandu ce qu'il nommait les lumières naturelles; et s'il avait fait circuler des opinions indépendantes, il les avait toujours subordonnées à l'intérêt social, et il avait toujours su les distinguer et les préserver des innovations aveugles ou chimériques, en les faisant concourir toutes à *l'éducation progressive du genre humain*. Le spirituel Lessing, ce Thomasius perfectionné, qui avait dit de Voltaire : « ce qu'il a de bon n'est pas neuf, ce qu'il a de neuf n'est pas bon; » le prudent Lessing, qui avait voulu que « l'on ne versât pas l'eau trouble avant d'avoir rencontré de l'eau pure » : Lessing a été l'un des maîtres de Kant.

Tout autour de Reimarus et de Lessing, régnait un scepticisme vague et lettré, qu'avaient produit ou nourri la philosophie allemande et la philosophie étrangère tout ensemble. L'analyse, anglaise ou française, avait conduit à ce résultat que toute notion générale est problématique. La synthèse allemande, à force de déductions et de dis-

[1] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 115.

tinctions, ou comme on s'exprimait, de *possibilités*, avait égaré la pensée dans un labyrinthe obscur. A ces doutes spéculatifs s'étaient mêlées et unies les objections de soi-disant moralistes, de ces agréables et frivoles épicuriens, que Lambert, écrivant à Kant, signalait comme le fléau de la philosophie, sous le titre d'amateurs des belles-lettres. Le savant de Kœnigsberg, que recevait-il, qu'empruntait-il de ces sceptiques divers? Le doute en morale, l'indifférence en matière de vertu, ou plutôt l'exclusive recherche du plaisir, cette doctrine funeste le précipitait de bonne heure dans l'extrémité contraire, dans un stoïcisme inflexible. L'inconséquent scepticisme des littérateurs avait peu de prise, par lui-même, sur un esprit si grave et si rigoureux; mais il le ramenait au pyrrhonien le plus hardi et le plus décidé du siècle, à Hume. Ainsi, ses compatriotes le forçaient, non moins que les étrangers, à discuter avec le pyrrhonisme, comme avec le dernier mot de l'expérience contemporaine. Ainsi, la première période de ses travaux, après avoir été livrée à des influences variées et opposées, aboutissait à ces questions redoutables : Que pouvons-nous savoir? L'homme n'est-il capable d'aucune connaissance incontestable et nécessaire? M'est-il interdit, non-seulement d'induire de l'effet la cause, ou de conclure de la cause à l'effet, mais de rien admettre d'invariable, rien qui soit au-dessus des fluctuations de l'expérience?

Telles sont les questions qui tourmentaient Kant vers 1770, au moment où Frédéric II l'appelait enfin à professer en titre la philosophie. La Dissertation par laquelle il inaugura son enseignement, porte les traces de cette

préoccupation. Elle présente déjà le temps et l'espace, non pas comme quelque chose de réel et d'inhérent aux objets, mais comme quelque chose d'intérieur, comme les conditions mentales et idéales de la sensibilité[1], et en même temps comme des conceptions vraies et indubitables, inébranlablement fondées dans la constitution de l'esprit humain. C'est donc là qu'il faut voir le terme de la première époque de Kant et le prélude de la seconde.

Ce n'est toutefois qu'en 1781 que parut la *Critique de la raison pure*. « C'est un volume corpulent, » écrivait alors à Herder celui des amis de l'auteur qui relisait les épreuves de l'ouvrage, Hamann. « Le tout, ajoutait-il avec sagacité, me semble aboutir à une nouvelle tactique du scepticisme[2]. »

Tout le monde n'accueillit pas cette importante œuvre avec autant de curiosité que Herder et Hamann. L'impression qu'elle produisit en paraissant, n'était ni favorable ni défavorable : elle fut à peu près nulle; et la *Critique* partagea l'accueil qu'avaient rencontré les premiers écrits de Hume.

Cependant, le seul titre du livre était déjà une sorte de nouveauté. Une *critique* de la raison spéculative! D'autres eussent dit Examen ou Recherche. Ce terme avait-il été employé sans dessein? Non. Kant voulait indiquer, dès l'abord, qu'il s'agissait d'un travail sur la certitude, d'un discernement, d'une *crise*: qu'on se proposait de démêler, de séparer le réel de l'apparent. « Je voudrais,

[1] « *Non objectivum aliquid, sed subjectiva conditio; — subjectivum et ideale, veluti schema; — quamquam ens imaginarium, tamen conceptus verissimus.* » — *Œuvres*, T. I, p. 317 sqq.

[2] 27 avril 1781.

dit-il, que ma critique devînt un véritable purgatif[1], qui débarrassât la science de toutes sortes d'illusions, aussi bien que des prétentions à l'universalité[2]. » Ce titre annonçait donc les intentions d'un réformateur, qui se plaçait du reste, par sa devise, sous la protection de Bacon[3]; les volontés d'un juge décidé à demander un compte rigoureux au savoir spéculatif de l'époque, quoique lui-même prêt à confesser sa propre ignorance[4]. Aussi ce même titre, si peu compris d'abord, et si faiblement goûté, finit-il par faire fortune, et par être employé plus tard non moins souvent que les mots d'Essai et de Recherche.

Quant à cette autre expression de raison *pure*, elle ne pouvait pas autant surprendre les contemporains. En Allemagne, on y était préparé par l'école de Leibniz, qui parlait fréquemment des dispositions *pures* de l'entendement, des facultés *nues* de l'esprit[5]. Mais on abandonnait volontiers cette épithète aux mathématiciens, qui s'en servaient pour opposer ce qui est strictement théorique à ce qui est susceptible d'application. Ceux qui voyaient clairement qu'il était question de chercher les conditions primitives de la pensée, les derniers fondements de la connaissance, les éléments antérieurs à l'ob-

[1] Un *katharkticon* (*Critique de la raison pure*, p. 486, éd. I[e]). Cette expression semble empruntée à Sextus Empiricus. *Hypotyp. pyrrh.* I, c. 29.

[2] *Vielwisserey*, Voyez, ci-dessus, T. I, p. 93, 388.

[3] Épigraphe de la seconde édition, empruntée à l'*Instauratio* : « *De nobis ipsis silemus. De re autem quæ agitur petimus, ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent.* »

[4] Page 384, éd. I[e].

[5] L'*intellectus ipse* de Leibniz, dans sa réponse à l'axiome des matérialistes.

servation, et comme les contours indestructibles du vase, du moule où toutes les données de l'expérience viennent se verser : ceux-là, prévenus en faveur d'une tendance contraire, en faveur de la tendance dominante à l'empirisme et au sensualisme, n'étaient guère portés à ouvrir le livre et à le méditer.

Or, il fallait le méditer pour le comprendre; car, il semble inintelligible au premier abord : et c'est là le second motif de l'indifférence qu'il rencontra en naissant. Ce monument aujourd'hui révéré, cette pierre angulaire de la spéculation germanique, paraissait un débris de la scolastique la plus épaisse à la fois et la plus subtile. Écrite dans un langage pédantesque et rebutant, la *Critique* semble l'œuvre d'un algébriste, plutôt que d'un auteur épris des élégances académiques et admirateur du style « fin et attachant » de Hume[1]. Les *c'est-à-dire* et les *par conséquent*, les *ainsi* et les *partant*[2], y fourmillent, comme les $a + b$, les x et les $=$ abondent dans un traité d'algèbre. Néanmoins, Kant s'était efforcé d'être clair autant que précis; et il serait injuste de soutenir qu'une fois habitué à cet idiome barbare, un lecteur attentif n'y découvre pas une sorte de netteté sévère et de régularité rigoureuse, une liaison constante, et même quelque chose de grand et de beau, quelque chose qui approche des proportions imposantes et des savantes combinaisons de la géométrie la plus sublime.

Insensiblement, on devait être frappé du contraste qu'offre chaque page de la *Critique* : si les formes du

[1] Voyez ses *Prolégomènes pour toute métaphysique à venir*. Introd. et § 4.
[2] *Das ist*, *folglich*, *also*, *mithin*, *demnach*, etc.

langage y sont voilées et empesées, le fond des doctrines est facile à saisir et à suivre. Aussi, lorsqu'après quelques années d'hésitation, l'Allemagne se mit à l'étudier, elle ne tarda pas à pénétrer les vues et les desseins de Kant. Mais d'autres clameurs s'élevèrent alors, non contre l'obscurité de la métaphysique nouvelle, mais tantôt sur sa trop visible pente à l'idéalisme, tantôt sur ses résultats si manifestement sceptiques. Philosophes et ecclésiastiques se réunirent pour signaler ces excès ou ces périls. C'est au bruit et sous l'empire de ce concert hostile que Kant publia une seconde édition de la *Critique*, tellement modifiée en plusieurs endroits, qu'elle pouvait sembler un autre ouvrage. Les différences qui séparent la publication de 1781 et celle de 1787, sont trop frappantes, en effet, pour qu'on ne cherche pas à les expliquer.

Quel reproche le clergé adressait-il à Kant? Celui de miner, de renverser les croyances naturelles de l'esprit humain. L'auteur devait repousser cette accusation. De là, dans la seconde édition, ces continuelles excursions dans le domaine de la morale. Kant affecte d'y montrer combien son entreprise peut aider à la pratique des devoirs, combien ses dissections d'ontologie sont compatibles avec les principes de la sociabilité et de la religion, et combien, après avoir mis à néant la science ordinaire, sa métaphysique concourt à fortifier le règne de la foi.

Le gouvernement avait approuvé le clergé. Delà, dans la seconde édition, ces prières adressées à la politique, de ne pas s'immiscer dans les querelles des savants : « il serait digne de sa sollicitude pour les sciences et

pour l'humanité, dit l'auteur, de favoriser la liberté d'une telle critique, plutôt que d'appuyer le despotisme ridicule des sectes et des écoles, qui crient au danger public, dès que l'on s'avise de toucher à leurs toiles d'araignée! »

Le respect humain, la crainte des tracasseries, l'envie d'échapper aux calomnies et aux persécutions, décidèrent Kant à falsifier, à mutiler son travail original. Ce n'est pas qu'il avouât cette rétractation secrète et silencieuse : à l'entendre, ces changements essentiels n'étaient que des améliorations nécessaires pour augmenter la clarté et pour établir un ordre plus méthodique. Kant pouvait-il réussir à tromper le public? Il venait de défigurer son œuvre par des contradictions grossières. On lui avait jeté ce mot: *C'est du Berkeley réchauffé!* Voici la seconde édition, qui réfutait l'idéalisme en forme et au long; qui retranchait, qui supprimait cinquante-sept pages de la première édition, c'est-à-dire les pages où l'on avait si facilement reconnu le partisan de Berkeley. L'auteur espérait ainsi défendre en 1787 ce qu'il avait attaqué en 1781, et combattre ce qu'il avait d'abord soutenu. Mais il était difficile de tout transformer, de tout altérer : il fallait bien laisser passer et subsister, dans la publication qu'on donnait pour amendée, des morceaux considérables qui, parfaitement assortis à l'ouvrage primitif, juraient nécessairement avec la nouvelle production[1]. Singulier spectacle d'un écrivain couvrant d'interpolations sa propre œuvre, et préparant le premier à ses interprètes les difficultés les plus bizarres! Ces difficultés devaient en

[1] Par exemple, section VI, antinomies de la raison pure.

effet se faire sentir de bonne heure. Les divergences parmi les disciples mêmes en devenaient plus promptes et plus nombreuses : qui suivait la première édition, qui la seconde. C'est Jacobi qui reprocha au maître ces malentendus et leur cause, avec trop d'énergie peut-être[1]. « Au lieu d'un monument original et hardi, lui disait-il, vous ne nous donnez plus qu'un livre tronqué, dénaturé, qui cloche des deux côtés!... Ne laissons pas disparaître tous les exemplaires de l'édition véritable! »

Malgré ces pressantes invitations, Kant s'obstina et réussit. Les sophismes dont sa timidité eut le courage de s'envelopper, firent oublier la publication dont Jacobi plaidait la cause. Mais l'historien n'aura pas le droit d'imiter Kant : il sera tenu de recourir d'abord à l'œuvre où dominent l'unité, l'harmonie, la conséquence, à côté de la vérité et de la naïveté, où se révèle l'intime et sincère pensée du créateur ; puis il sera obligé de comparer les deux ouvrages, d'examiner avec soin les variantes, et de préférer, entre ces leçons et ces versions opposées, toutes celles qui se rapprochent le plus de l'inspiration primitive. Si l'ouvrage de 1781 contient déjà nombre de passages, où la tendance à l'idéalisme contraste avec le penchant à l'empirisme, combien ce conflit devait éclater davantage dans le livre de 1787! En dépit de cette ressemblance, toutefois, une différence générale distingue les deux publications : dans la première, la lutte se termine d'ordinaire par le triomphe de

[1] Jacobi, *Œuv. compl.* T. II, p. 291 sq. — C'est M. Arthur Schopenhauer qui rendit notre génération attentive à cette étrange discordance. Voyez Kant, *Œuv. compl.* éd. Rosenkranz, T. II, préface.

l'idéalisme sur l'empirisme; dans la seconde, c'est l'empirisme qui l'emporte le plus souvent sur l'idéalisme. L'endroit où les deux éditions se confondent de nouveau, c'est la conclusion, à laquelle l'une et l'autre arrivent forcément, bien que de points opposés; conclusion qui n'est autre chose qu'un nouveau genre de scepticisme.

Cependant, l'auteur ne porta pas la crainte des hommes, ou si l'on veut, le goût du perfectionnement, jusqu'à sacrifier la *Préface :* il la conserva, mais en y ajoutant une seconde. Le sacrifice en effet eût été trop regrettable. C'est dans ces deux pièces, suivies d'une ample *Introduction,* que le réformateur traça ses règles de conduite, et qu'il déposa ses vues sur la marche et le but de la philosophie. Morceaux qui ont acquis une valeur historique, et qui passent en Allemagne pour une espèce de pendant au *Discours de la Méthode.*

C'est de la métaphysique qu'il s'agit d'abord, dans l'une et l'autre Préface. Elle, jadis souveraine, dit Kant, elle est tombée dans le mépris. Mais cette indifférence pour les problèmes qui devraient le plus intéresser l'esprit humain, ne saurait durer. Pour y mettre fin, il faut considérer l'exemple des sciences naturelles, des mathématiques, de la logique. Pourquoi leurs progrès sont-ils si solides et si suivis? C'est que, non-seulement elles savent où elles tendent, et ce qu'elles peuvent; mais elles sont maîtresses des objets dont elles s'occupent. Le physicien n'est plus le disciple passif de la nature, il en est possesseur et arbitre; il n'attend plus que la nature lui fasse quelque confidence fortuite ou isolée; il la questionne à son gré et la torture même, il la conduit où il

lui plaît. Que le métaphysicien en use de même avec les matières spéculatives. « Copernic, voyant qu'il était impossible d'expliquer les mouvements des corps célestes, si l'on supposait que les corps tournent autour de la terre immobile, imagina de faire tourner la terre avec eux autour du soleil. Voilà ce qu'il faut aussi tenter en métaphysique, pour ce qui touche l'intuition des objets[1]. Que l'objet tourne autour de l'intelligence, que le monde se conforme à la constitution de nos facultés, et alors il nous sera donné de savoir quelque chose *à priori*. » Telle est la révolution qui pourra seule sauver la philosophie spéculative. Le dogmatisme qui prétend avancer en s'appuyant sur de simples notions, sur des principes reçus, ou peut-être inventés, sans s'informer de quelle manière ils ont été acquis, sans examiner au préalable les facultés qui les font découvrir, sans avoir éprouvé l'instrument qui nous aide à transformer nos expériences en connaissances; le dogmatisme, s'il ne perd pas la spéculation, la rend du moins assez méprisable. Nous vivons, d'ailleurs, dans un âge où toutes choses doivent se soumettre à la critique, et la métaphysique aussi bien que les religions et les législations. Il n'est plus possible de se contenter de l'espèce de *physiologie intellectuelle*[2], qui remonte à Locke; et bien que le plus grand dogmatique moderne, l'illustre Wolf[3], ait construit une méthode si sévère et si convenable, que tout métaphysicien à venir

[1] Nous avons dit que Prémontval s'était servi, avant Kant, de la comparaison avec Copernic et l'astronomie. Voyez, ci dessus, T. II, p. 212.

[2] Comparez un Essai de M. de Rémusat, intitulé *Physiologie intellectuelle* (T. II, Essai VII).

[3] *Préface II.*

sera obligé de l'employer, il a pourtant négligé d'analyser la puissance qui forme les idées, qui les expose et les développe en propositions. C'est cette analyse indispensable que la *Critique* va entreprendre, comme l'unique moyen de résoudre la question de savoir si la métaphysique est impossible ; et, en cas qu'elle soit possible, quelles sont ses sources et et ses limites.

Tecum habita et nôris quam sit tibi curta supellex.

L'éloge de Wolf, qui termine la seconde Préface, surprend d'abord, mais se comprend mieux, lorsqu'on commence la lecture de l'*Introduction*. Là, il s'agit de faire accepter quantité de ces distinctions si familières aux wolfiens. Il s'agit de partager nos connaissances et nos jugements : distinctions ingénieuses, divisions précises, mais énoncées en termes parfois bizarres. Quant à la connaissance humaine, distinction de la forme et de la matière, du subjectif et de l'objectif. Distinction de nos conceptions en empiriques et pures, en *à posteriori* et *à priori ;* de nos jugements en analytiques ou explicatifs, en synthétiques ou extensifs ; distinction des jugements synthétiques en synthétiques *à priori* et en synthétiques *à posteriori;* enfin distinction des sciences en spéculatives et en expérimentales : tels sont les points que Kant se propose d'éclaircir, avant que de dresser l'inventaire de nos moyens de connaître, de leurs principes et de leurs productions. Les solutions que lui procure ce débat, étant pour la plupart entrées dans le domaine commun de la philosophie moderne, il ne nous est pas permis de les toucher légèrement.

Dans quel dessein Kant se livre-t-il à ces questions pré-

judicielles? Évidemment pour nous donner une idée de la réforme qu'il médite, une idée de la philosophie *critique* et *transcendantale*. Qu'entendons-nous par ce dernier terme, qui est de la façon du novateur et qu'il distingue soigneusement du mot *transcendant?* Selon lui, toute doctrine qui prononce avec autorité, en tel sens ou en tel autre, sur nos lumières métaphysiques, est une doctrine transcendante. Transcendantal, au contraire, serait tout ce qui porte le double caractère d'être indépendant de l'expérience et de ne pas s'appliquer aux êtres mêmes ni aux objets extérieurs. La philosophie transcendantale est donc, ce que Kant n'a garde d'ajouter, une variété du spiritualisme, en même temps qu'une forme du scepticisme, une sorte de foi qui n'ose pas croire.

A cause de cette singularité surtout, il importe de bien décrire, de bien fixer le point d'où partait l'auteur de cette *Introduction.* Plus on approfondira ces premiers éléments, mieux on saisira, non-seulement la suite et l'ensemble du système, mais tout le développement ultérieur de la spéculation en Allemagne.

Les connaissances expérimentales, dit Kant avec tout le XVIII[e] siècle, sont les premières productions de l'entendement : il les obtient en élaborant la matière brute des sensations. Mais l'entendement ne consent pas à se cantonner dans le champ de l'expérience, et celle-ci ne suffit pas pour expliquer tout le savoir de l'homme. *Si toutes nos connaissances commencent avec l'expérience, toutes ne viennent pas de l'expérience*[1]. L'expérience nous dit bien ce qui est, mais non pas ce qui doit être, ni ce

[1] Comparez la maxime de Béguelin, ci-dessus, T. I, p. 7.

qui ne peut pas ne pas être, ni ce qui est de tous les temps et de tous les lieux : l'expérience ne nous montre ni le nécessaire ni l'universel. Or, ce que réclame l'entendement, ce sont des connaissances universelles et nécessaires. Il y a plus : l'expérience elle-même nous apprend qu'il y a de pareilles connaissances, puisqu'elle constate chaque jour qu'il s'en mêle aux impressions des sens. Ce dernier cas a lieu, quand les connaissances nécessaires servent à lier ensemble les représentations sensibles. C'est parce que les connaissances de ce genre sont antérieures à nos représentations, antérieures à l'expérience, comme elles en sont indépendantes, qu'elles sont appelées *pures*, ou *à priori*, et opposées aux connaissances expérimentales proprement dites, aux connaissances *à posteriori*. Mais c'est précisément aux connaissances *à priori* qu'aspire et se consacre la raison spéculative, la *raison pure*. Elle les reconnaît à deux signes non équivoques, à deux caractères spéciaux, que l'expérience ne saurait imprimer à ses produits, c'est-à-dire à leur universalité et à leur nécessité. Les mathématiques, par exemple, lui en offrent une grande quantité. Les notions de substance et de cause en font aussi partie. Il serait impossible d'expliquer, avec Hume, par l'association et par l'habitude, la proposition que *tout changement suppose une cause;* cette proposition portant la marque d'un principe absolu, avant que la répétition ou l'habitude nous l'ait rendue familière.

Comment la raison arrive-t-elle aux connaissances *à priori?* Quelle étendue, quelle valeur peut ou doit-elle leur accorder? Telle est la seconde question posée par

Kant. Trop souvent on se donne le change sur la solidité de ses découvertes, en prenant pour pur ce qui est expérimental. Il faut à cet égard se défaire de toute illusion, il faut apprendre à discerner sûrement ce qui, dans une proposition, est *forme* de ce qui est *matière*; il faut savoir distinguer nos jugements *analytiques* de nos jugements *synthétiques*.

La matière d'une proposition, selon Kant, c'est l'élément variable et accidentel que fournit l'expérience; la forme, c'est l'élément général et invariable qu'y apporte l'entendement, c'est l'élément logique. Comme la matière vient du dehors, ou des objets, elle compose la partie objective de nos jugements; et comme la forme tient à l'intérieur, au *moi*, au sujet qui observe et raisonne, elle constitue la partie subjective d'une proposition. D'où l'on peut conclure que tout ce qui procède de l'entendement est *subjectif*, que tout ce qui émane des choses extérieures est *objectif*[1]. Voilà ce qui paraît incontestable, quant à l'origine de nos connaissances.

Quant à leur accroissement, il est évident que nos jugements se peuvent diviser aussi en deux classes : les uns augmentent notre savoir et l'étendent réellement, les autres n'y ajoutent qu'en apparence et servent seulement à l'expliquer et à l'éclaircir. Les premiers sont synthétiques, les autres sont analytiques[2]. Rien n'est plus ordinaire que de former des jugements synthétiques *à posteriori* : l'expérience nous en suggère à tout instant. Le

[1] Nous avons dit que Kant avait emprunté à Baumgarten cette distinction fameuse, et si souvent tournée en moquerie. Voyez, ci-dessus, T. I, p. 135.

[2] Sur cet article Aristote avait précédé Kant, *Topica*, I, c. 6.

principal est de s'assurer s'il peut y avoir des jugements synthétiques *à priori*. Comment les formerait-on, à quelle marque les reconnaîtrait-on? En mathématiques et en physique il se trouve des propositions qui sont nécessaires, en même temps qu'elles naissent d'une intuition, et non d'une opération analytique : il s'y trouve donc des propositions synthétiques *à priori*. N'y en aurait-il pas en métaphysique? De cette question dépend le sort futur des sciences spéculatives.

On ne peut nier qu'il n'y ait une métaphysique naturelle, une disposition naturelle à méditer sur les objets placés au delà de l'expérience. Mais en peut-on induire que la métaphysique est appelée à constituer une science véritable, à parvenir à des connaissances synthétiques qui étendent son horizon, à des intuitions pures et inébranlables? Ou bien, serait-elle condamnée à se traîner d'hypothèses en hypothèses, pour se jeter enfin dans les bras du scepticisme? En un mot, de quoi la raison spéculative est-elle capable?

La *Critique* entreprend de résoudre ce problème, en cherchant à fixer les limites de l'usage qu'il est permis de faire de la raison pure, et en tâchant d'apprécier la valeur des connaissances qu'il est possible d'acquérir par cette voie difficile. Elle recherchera donc d'abord ce qu'il entre d'éléments purs dans la science humaine; et ensuite elle déterminera la méthode à suivre pour faire de ces éléments un ensemble régulier et un emploi légitime et utile. De là les deux parties de la philosophie critique : l'une s'appelle *Doctrine élémentaire*, l'autre se nomme *Méthodologie*.

Au début de sa Doctrine élémentaire, comme dans les premières pages de l'Introduction, Kant se déclare partisan de Locke. Mais à mesure qu'il avance, tout en conservant *la sensation* comme élément fondamental, il modifie, il agrandit *la réflexion* du philosophe anglais, jusqu'à la considérer comme la faculté essentielle de l'homme. Au-dessous de la source passive de la sensibilité, par derrière les impressions et les intuitions empiriques, il découvre la source spontanée de l'entendement. En démontrant avec abondance que, si l'esprit reçoit beaucoup, il donne encore davantage, Kant se souvient donc qu'il a été aussi disciple de Leibniz. Bientôt même il ira se ranger du côté de Berkeley; et la philosophie *transcendantale* ira prendre la forme et le titre d'*idéalisme critique*.

De même qu'une série d'importantes distinctions remplit l'Introduction, une suite de définitions capitales ouvre la première Partie de la *Critique*. Qu'est-ce que la sensation? Que signifie le mot intuition? Que faut-il entendre par sensibilité et par phénomène?

Lorsqu'un objet nous affecte d'une certaine manière, répond l'auteur, lorsqu'il fait naître en nous une impression quelconque, nous disons que nous en avons une *intuition*. C'est par la *sensation*, c'est-à-dire par l'effet que l'objet produit sur nous, que nous arrivons à nous le représenter. Chaque sensation, chaque intuition atteste que nous possédons la faculté de recevoir des impressions : faculté affective et réceptive, que l'on appelle communément *sensibilité*. Toute pensée se doit rapporter, directement ou indirectement, aux intuitions et par conséquent

la sensibilité. L'objet indéterminé d'une intuition se nomme *phénomène*. Dans le phénomène, tel qu'il est conçu par l'homme, il faut distinguer, comme dans toutes les conceptions, deux parts : la matière et la forme. La matière est ce que fournit la sensation seule ; la forme, ce qu'une faculté différente de la sensibilité ajoute aux impressions reçues, pour les lier et les coordonner. Si la matière du phénomène est donnée *à posteriori*, sa forme doit exister *à priori* dans l'âme, comme un cadre vide et toujours ouvert, et doit pouvoir s'envisager séparément, en dehors des éléments de la sensibilité.

C'est cette recherche des formes, pures et immuables, de nos intuitions, qui occupera Kant d'abord, sous le titre d'*esthétique transcendantale*. Ce nouveau titre, qui ne sera pas le dernier, s'explique étymologiquement, parce que la sensation se dit en grec *esthésis ;* et historiquement, parce que la plupart des philosophes d'Athènes avaient distingué entre ce qui est senti, *esthéta,* et ce qui est pensé, *noëta*[1], distinction implicitement reproduite par Kant, à l'aide des mots de sensibilité et d'entendement.

La tâche dévolue à ce genre d'*esthétique* est d'analyser la sensibilité, ou plutôt de l'isoler ; de dégager de la sensation tout ce qu'y mêle l'entendement, de montrer ainsi ce que la sensation renferme de matériel et d'empirique, puis de formel et de pur ; d'apprendre enfin à discerner ce qu'il y entre de variable et ce qu'il y demeure de constant et d'absolu.

Kant, après avoir décomposé toutes les intuitions ima-

[1] Τὰ αἰσθητα καὶ τὰ νοήτα.

ginables, déclare que cette analyse n'amène jamais, pour la sensibilité, que deux formes pures, que deux lois *à priori*, savoir, l'*espace* et le *temps*.

Qu'est-ce qui prouve que la notion d'espace est une notion pure, et non une notion empirique?

Lorsque je rapporte une sensation à quelque chose d'extérieur, dit Kant, ou lorsque je veux me représenter certains objets comme différents et distincts, comme placés hors ou à côté les uns des autres, n'ai-je pas besoin d'abord de l'idée d'espace? Les phénomènes, loin de fournir cette idée, ne sont possibles que par elle, qu'après elle. Jamais on ne peut imaginer qu'il n'y ait point d'espace, quoique l'on conçoive sans effort un espace entièrement dénué d'objets. Si la notion d'espace n'est pas le produit des intuitions, elle n'est pas davantage le résultat de l'induction ou du raisonnement : elle n'est pas une conception générale et collective, une connaissance inductive ou discursive. On ne peut se figurer qu'un seul et même espace ; et quand on parle d'espaces divers, on n'entend désigner que diverses parties du même espace, que divers éléments compris dans un tout unique. L'espace est une grandeur, non pas indéfinie, mais infinie. La certitude de la géométrie serait vaine et nulle, si l'idée d'espace n'était qu'une idée acquise par l'expérience ; les principes de cette science ne seraient alors que des perceptions, et par conséquent des choses accidentelles et contingentes. Au contraire, c'est une vérité nécessaire qu'entre deux points il n'existe qu'une seule ligne droite. La science des propriétés de l'espace, la géométrie, se compose de connaissances pures. Si elle ne repose pas sur des intui-

tions nécessaires, elle est impossible; mais si elle est nécessaire, si elle se fonde sur des intuitions pures et universelles, l'idée d'espace est une idée antérieure et supérieure à l'expérience, une idée exclusivement inhérente au sujet, à un sujet doué de la disposition de concevoir par soi-même, avant l'expérience, la juxtaposition des objets. L'espace, pris en soi, ne représente donc aucune propriété externe, aucun rapport objectif; il n'est rien, dès que l'on fait abstraction des conditions subjectives de la sensibilité; il n'est rien, s'il n'est l'une de ces conditions mêmes. L'espace n'est donc autre chose que la forme intellectuelle que revêtent les phénomènes, en se présentant à l'esprit. On peut donc accorder de la réalité à l'espace, si l'on rapporte cette notion à la manière dont nous concevons tout ce qui est étendu et extérieur. Mais on doit le regarder comme une chose idéale, dès que l'on supprime les conditions internes sous lesquelles notre esprit conçoit les corps.

La même conclusion terminera la discussion à laquelle Kant passe ensuite, celle qui concerne le temps. Toute expérience en fait de temps, toute simultanéité, toute succession, ne suppose-t-elle pas la notion de durée? Sans cette notion, ce qui existe à la fois, ce qui existe dans des moments différents, est inconcevable, est impossible. Des moments différents, au surplus, ne sont-ils pas de simples parties d'un seul et même temps? Cette notion ne saurait être qu'une intuition intérieure, *à priori*, nécessaire et universelle : nécessaire, parce qu'on ne peut concevoir aucun phénomène sans concevoir au préalable le temps même; universelle, parce que tous les axiomes rela-

tifs au temps sont reçus partout, et présupposent tous l'idée de durée. Elle est illimitée, s'étend à toutes choses, embrasse toutes les grandeurs déterminées, et sert de fondement aux théories du changement et du mouvement, aux sciences arithmétiques et mécaniques. Le temps n'existe donc pas hors de nous, dans les objets mêmes ; il n'est donc qu'une condition subjective de nos sensations, la forme de notre sens interne, notre propre mesure de durée ; il ne se rapporte donc ni à une figure, ni à une situation extérieure, il n'est déterminé par aucun phénomène, mais il détermine lui-même le rapport des représentations avec notre état intérieur. S'il diffère de l'espace, c'est en ce qu'il est la condition de toutes sortes de phénomènes, tant externes qu'internes : immédiatement la condition des phénomènes internes, médiatement celle des phénomènes externes. Mais, non plus que l'espace, il n'est une propriété inhérente et essentielle aux choses, aux objets des sens. De même que l'espace, le temps n'existe qu'idéellement et intellectuellement.

Voilà, selon la philosophie de Kœnigsberg, les éléments de l'esthétique transcendantale, laquelle n'a que ces deux éléments. Tout ce qu'on voudrait y faire rentrer, comme le mouvement, découle de l'expérience et suppose par conséquent cette double condition des phénomènes sensibles.

Cette théorie n'entraîne-t-elle pas l'idéalisme après soi? ne rapproche-t-elle pas son auteur de Berkeley même? Kant n'en disconvient pas. Comme toutes nos intuitions ne sont que des représentations de phénomènes, dit-il, les choses ne sont pas ce que nous les croyons

être, et leurs relations ne sont pas telles qu'elles nous apparaissent. Si nous changions, si nous pouvions modifier ou supprimer la constitution humaine, les relations des objets changeraient, l'espace et le temps disparaîtraient même. Puisque les phénomènes n'ont pas d'existence propre, puisqu'ils n'existent qu'en nous, nous ignorons absolument ce que les choses sont en elles-mêmes, pour elles-mêmes : nous ne connaissons que la manière de les percevoir, c'est-à-dire ce qui nous est propre. Il nous est permis de parler des phénomènes, suivant les conditions *à priori* que nous portons en nous-mêmes; mais il nous est défendu de rien affirmer quant à la chose en soi, qui peut servir de base à un phénomène...

Telles sont les conclusions extrêmes que Kant est forcé de tirer, malgré son désir de toujours procéder en critique inflexible des opinions comme des facultés humaines; et quoiqu'il eût promis de resserrer la philosophie du siècle dans les limites naturelles de la raison et de la vérité. Nous ne nous arrêterons pas en ce moment à discuter, à réfuter de tels résultats; à prouver que le temps et l'espace sont des modes d'existence aussi bien que des formes de la pensée, et marquent des relations réelles entre les objets aussi bien que nos rapports avec nous-mêmes et avec les choses. Nous aurons bientôt lieu d'y revenir, en rassemblant les objections des philosophes berlinois contre cette nouvelle sorte d'idéalisme. Nous avons hâte de passer à la section suivante, que l'auteur intitule *logique transcendantale.*

En quoi cette logique diffère-t-elle de la logique ordinaire? Celle-ci établit des règles à suivre pour concevoir

une espèce donnée d'objets, pour penser, pour juger et raisonner. Celle-là s'efforce d'abord de déterminer les éléments purs, les principes formels de l'entendement, et par conséquent d'analyser l'entendement; puis, de constater les limites de cet entendement, d'apprécier la valeur réelle des éléments et des principes sous l'empire desquels cette faculté opère; de démêler ses usages légitimes d'avec ses vaines prétentions et ses illusions, de discerner ce qui est vraiment réel et nécessaire de ce qui n'est qu'apparent. Lorsqu'il applique cette logique transcendantale à la recherche des principes *à priori*, Kant l'appelle, d'un terme emprunté d'Aristote, *l'analytique*; quand il l'applique à découvrir les illusions et les sophismes qui peuvent séduire dans l'emploi de ces principes, il la nomme, à l'exemple de Lambert, *la dialectique*.

Peut-on décomposer l'entendement de manière à saisir l'origine *à priori* des notions élémentaires de la pensée? Oui, en observant ses opérations. Mais ces opérations n'aboutissent-elles pas toutes à une fonction unique, c'est-à-dire « à réduire à l'unité, à réunir diverses représentations en une représentation commune, à les transformer en jugement. » Penser c'est juger, c'est connaître à l'aide de notions, à l'aide des attributs d'un sujet. Il faut donc observer les modes et les expressions du jugement. Or, lorsqu'on étudie cet acte de l'intelligence en soi-même, indépendamment du contenu et de la matière des jugements, et en n'envisageant que leur forme abstraite, on est forcé de distinguer quatre points de vue, et sous chacun de ces points généraux, trois aspects

moins étendus. La quantité, qui détermine l'extension du sujet, donne lieu à trois sortes de jugements, suivant que le sujet est individuel, pluriel, universel. La qualité, qui détermine l'extension de l'attribut, donne naissance aux jugements affirmatifs, négatifs, limitatifs ou indéfinis. La relation, déterminant la nature du rapport qui lie l'attribut au sujet, engendre le jugement catégorique, le jugement hypothétique, le jugement disjonctif. La modalité, déterminant le degré de certitude que l'esprit reconnaît au rapport énoncé par le jugement, enfante des jugements soit problématiques, soit assertoriques, soit apodictiques. Ces modes primitifs du jugement, voilà les notions pures de l'entendement : autant il y a de jugements possibles, autant il doit être de notions pures, de notions qu'applique tout jugement, quelqu'en soit l'objet et la matière. D'où il résulte que la table des *catégories*, (expression également empruntée d'Aristote), n'est qu'une version de la liste des jugements. 1° Quantité : unité, pluralité, totalité. 2° Qualité : réalité, négation, limitation. 3° Relation : inhérence et subsistance, causalité et dépendance, communauté et réciprocité. 4° Modalité : possibilité et impossibilité, être et non-être, nécessité et contingence.

Mais suffit-il d'énumérer les notions pures de l'entendement? Non, il faut établir leur légitimité, en montrant comment elles se peuvent rapporter aux données de l'expérience, et devenir en quelque sorte la manière d'être des objets ; comment, enfin, *elles rendent seules l'expérience possible*. Elles la rendent possible, au moyen d'une triple synthèse, d'un synthèse commune et indispensable à

toute connaissance. D'abord, l'intuition du sens intime nous donne la représentation des éléments matériels, et en fait une unité. Ensuite, l'imagination reproduit et retrace les phénomènes qui se sont associés ou succédé. La conscience personnelle, enfin, nous donne la conviction que ce que l'imagination reproduit est exactement ce qu'elle avait produit d'abord, et porte la marque de l'identité. Cette fonction de la conscience est essentielle ici : ôtez l'unité constante qui lui est propre, et les catégories n'auront plus de relation nécessaire avec la sensibilité. Si le rôle de l'imagination consiste à rassembler les éléments variés de nos intuitions, à en tirer une image, en les unissant d'après certaines règles; ces règles ne peuvent être que les catégories. En les suivant, l'imagination rallie donc à l'entendement pur tout ce qui pénètre, tout ce qui touche la conscience de soi.

De là une conséquence grave. Si les phénomènes ne sont associés et reproduits par l'imagination que d'après les catégories, ces catégories sont manifestement les lois de toute expérience. L'ordre, la régularité que nous admirons dans le monde, c'est nous-mêmes qui l'y mettons; c'est notre propre nature que nous transportons dans la nature extérieure, en l'observant et en l'expérimentant. L'entendement, qui s'est manifesté d'abord comme une sorte d'activité spontanée, puis comme la faculté de juger et de penser, nous apparaît ainsi comme force législatrice, comme puissance qui règle et ordonne les choses : de telle manière qu'en définitive, l'expérience est impossible ou vaine, si les notions et les fonctions pures de l'entendement ne l'assistent et même ne

la constituent pas. En un mot, les catégories, loin d'être quelque chose de creux, un mécanisme inutile, sont la partie la plus réelle, l'indispensable fondement des intuitions sensibles et des opérations mentales.

Malgré cette assurance énergique, Kant éprouve le besoin de montrer à quelle condition les catégories peuvent s'appliquer en général aux objets des sens, et de la sorte peuvent donner naissance aux jugements à porter sur ces objets. C'est là le second thème de son *Analytique*.

La condition sous laquelle l'esprit peut subordonner les phénomènes aux conceptions pures, les encadrer dans telle forme de l'entendement, ou bien appliquer *à priori* telle règle logique au monde extérieur et empirique ; cette condition impérieuse, sans laquelle il n'y aurait nul lien entre l'entendement et la sensibilité, c'est le temps, ce temps intérieur qui est l'élément du sens intime. Kant appelle cette condition un *schême*. Par ce mot grec, il entend une image abstraite, un type ou un procédé général, que l'entendement applique à un moment donné, à une image concrète, aux phénomènes et aux objets sensibles; et qu'il met ainsi dans une relation directe et indissoluble avec les catégories pures, avec les formes nécessaires et internes de la pensée. Le schême de tous les triangles visibles, par exemple, c'est l'image pure, la conception pure du triangle invisible, image qui n'existe que dans la pensée, et qui a pour fonction de rattacher toute espèce de triangle matériel aux notions universelles et fondamentales d'espace, de quantité, etc.

Si le schême n'est autre chose que la catégorie, rendue

sensible et mobile par le concours du temps, et si chaque catégorie a son schême, son *schématisme*, il y aura autant de schêmes que de catégories. Grâce à l'addition du temps, la quantité devient le schême du nombre, l'un, le plusieurs et le tout; la qualité exprime l'état d'être ou de n'être pas dans le temps, l'état de passer de l'être au non-être : affirmation ou réalité, négation ou néant, limitation ou transition. Le schême de relation marque l'ordre dans le temps : persistance, succession, corrélation. Le schême de modalité détermine la manière d'exister dans le temps : possibilité dans un temps quelconque, réalité dans un temps déterminé, nécessité en tout temps. Au moyen de ces douze classes de déterminations, à la fois conformes aux règles pures de l'entendement et applicables aux modes que les phénomènes peuvent affecter dans l'expérience et pour le sens intime, les sensations et les perceptions sont transformées en connaissances, réduites à l'unité logique, et revêtues des attributs d'un jugement synthétique.

Toutefois, Kant ne se borne pas à faire voir comment, dans sa théorie, les catégories internes peuvent s'appliquer aux objets extérieurs; il recherche aussi les principes qui doivent dériver de cette application, en même temps qu'ils servent à mettre en œuvre les catégories et à régler l'expérience. On devine que ces principes ne sont encore qu'une métamorphose de la table des catégories, et qu'ils se laissent par conséquent ramener à quatre espèces. Ces quatre espèces sont à leur tour divisées en deux classes. Les principes de quantité et de qualité, qui ont une évidence absolue et une application immédiate,

sont appelés *mathématiques*; les principes de relation et de modalité, qui admettent quelque chose de contingent, de possible, et qui n'ont qu'une certitude médiate, sont intitulés *dynamiques*. Nonobstant cette différence capitale, tous les quatre principes sont des axiomes de l'entendement : les deux premiers, concernant la pure possibilité des phénomènes, sont des axiomes *constitutifs*; les deux suivants, soumettant *à priori* l'existence des phénomènes à des règles invariables, sont des axiomes *régulatifs*. Cédant de nouveau à ce goût pour la symétrie qui distingue son génie, Kant dessine une table également quadruple pour ses principes synthétiques *à priori*, et recourt encore à des expressions qui auront grand besoin d'être définies et commentées. 1° Axiomes de l'intuition. 2° Anticipations de l'expérience. 3° Analogies de l'expérience. 3° Postulats de la pensée empirique en général. Les axiomes de l'intuition se résument en celui-ci : Tout phénomène est une grandeur extensive, une quantité composée de parties, par conséquent, susceptible d'augmentation ou de diminution, d'expansion ou de contraction, soit dans l'espace, soit dans le temps. Les anticipations de l'expérience, terme emprunté à la doctrine d'Épicure[1], sont des jugements destinés à fixer le degré de réalité propre à tel phénomène : jugements qui s'appellent anticipations, parce qu'ils montrent comment on peut devancer l'expérience, et connaître *à priori* la mesure d'intensité que possède un phénomène; qui s'appellent anticipations de l'expérience, parce que les phénomènes sont toujours donnés *à posteriori*, par l'expérience; juge-

[1] Épicure avait dit πρόληψις.

ments, enfin, qui reviennent à cette formule universelle: Ce qu'il y a de réel dans un phénomène, dans une sensation, forme une grandeur intensive, une grandeur qui a, non des parties qui adhèrent entre elles, mais des degrés, du plus ou du moins; une grandeur qui se conçoit toujours comme une unité simple, quoique susceptible de croître et de décroître. Les analogies de l'expérience ont pour caractère d'établir entre les données de l'expérience certains rapports qui servent de règles ou de signes pour nous diriger dans l'expérience; elles ont pour fondement ce principe commun : Tous les phénomènes sont soumis *à priori* à des conditions qui déterminent leurs relations respectives dans le temps, qui lient nos perceptions suivant les trois modes de la durée, et qui par conséquent subordonnent nos intuitions à trois sortes de rapports, rapports de permanence ou d'inhérence, rapports de succession ou de conséquence, rapports de simultanéité, de composition, de réciprocité. Quant aux *postulats* de la pensée empirique, (dénomination empruntée aux mathématiques pour désigner les suppositions, données et non démontrées, où la pensée s'applique à l'expérience), ils sont triples comme la catégorie de la modalité, et regardent le rapport des objets à nos facultés, à notre manière de connaître : tout objet connaissable doit se trouver dans une relation quelconque avec les conditions formelles de l'expérience; tantôt être possible, en ne contredisant point les lois de l'entendement; tantôt être réel, en concordant avec la sensation, la matière de l'expérience; d'autres fois être nécessaire, en s'accordant avec le principe suprême de l'expérience, qui est

le principe de causalité, et qui demande qu'il y ait contradiction à supposer que l'objet n'existe point.

En dépit de l'évidence de ces principes, Kant se refuse à croire qu'ils suffisent à nous mettre en possession de la réalité des choses. Ils nous aident à concevoir les objets, mais ils nous font connaître seulement ce que les objets font paraître : ils nous informent des *phénomènes*, et non de l'être. Et néanmoins ils nous forcent d'admettre, par derrière les phénomènes, quelque chose de substantiel et de persistant. Ce quelque chose, parfaitement intelligible et même indispensable à la pensée, quoique insaisissable et inaccessible aux sens, Kant le nomme un *noumène*[1]. Le noumène est donc la cause possible, l'origine probable, le *substratum* inconnu d'un phénomène connu.

Voilà le dernier résultat de l'Analytique de Kant. La seconde partie de l'ouvrage qui nous occupe, la *Dialectique*, s'ouvre par une distinction semblable : celle entre phénomènes et apparences ou illusions. La dialectique de Kant a pour objet spécial de signaler les illusions de l'esprit humain.

Il y a, dit l'auteur de la philosophie critique, deux sortes d'apparences : l'apparence empirique, ayant lieu lorsque l'imagination se laisse égarer dans l'expérience, dans l'application des lois de l'entendement ; puis, l'apparence transcendantale, prenant naissance alors que les principes purs de l'intelligence sont employés régulière-

[1] Sur le *noumène*, ou le *pensé*, voyez ci-dessus, T. II, p. 59.

ment il est vrai, mais hors du domaine de l'expérience, ce domaine légitime de notre intelligence. Autant il est facile de dévoiler les illusions expérimentales et simplement logiques, autant il est difficile de découvrir l'autre genre d'illusions. Celles-ci sont inévitables, puisqu'elles résultent d'une inclination invincible de la raison à regarder des connaissances subjectives, des nécessités intérieures, comme des réalités extérieures, comme des notions fournies par les choses mêmes et possédant une valeur objective. Illusions irrésistibles et irrémédiables, parce qu'elles ont leur source dans un besoin permanent de l'esprit humain, dans un instinct profond, qui rend fatale la situation de cet esprit, et qui n'est autre chose qu'une tendance sublime, mais tyrannique, à une unité suprême, à l'idéal et à l'absolu.

Une nouvelle distinction devait se faire en cet endroit: la *raison* n'est pas l'*entendement*[1]. L'entendement rassemble les phénomènes et les subordonne à des règles, pour en former des intuitions, des conceptions, des jugements. La raison réunit les produits de l'entendement au moyen de lois plus hautes, au moyen de certains principes qu'elle porte en elle-même *à priori*, et qui sont tous absolus. Raisonner, c'est faire voir ce que contiennent les principes de cet ordre, principes inconditionnels, ou conditions primitives des catégories de l'entendement et des formes de la sensibilité.

Ces principes souverains, Kant les désigne par une expression que Platon avait consacrée, par le mot d'*idée*.

[1] Entendement, dans la terminologie kantienne, se dit *Verstand*; raison, *Vernunft*.

l'*idée*, pour Kant, est ce type idéal qui dépasse entièrement les possibilités de l'expérience, que sa sublimité place à la tête de l'échelle scientifique, et qui imprime à toutes les synthèses où elle entre le caractère de l'universalité, de l'*absoluité*.

Maintenant, y a-t-il des idées rationnelles ou transcendantales? Comment peut-on les démêler et les énumérer? En analysant les raisonnements. Or, tous les modes et toutes les espèces de raisonnements se laissent ramener à trois formes : le raisonnement catégorique, le raisonnement hypothétique, le raisonnement disjonctif. Si, continuant cet examen, on décompose ces trois formes, pour saisir ce qu'elles ont d'absolu et d'inconditionnel, pour savoir quelles sont les conditions dernières de leurs conditions, on découvre, dans le raisonnement catégorique, un sujet qui ne saurait devenir attribut; dans le raisonnement hypothétique, une chose qui ne peut plus devenir un effet dépendant d'un effet antérieur; dans le raisonnement disjonctif, un être dont la pensée n'est plus comprise dans une pensée plus haute. De là, trois unités absolues, trois idées pures : le sujet pensant, le *moi;* l'univers et Dieu. De là, trois sciences transcendantales : la psychologie, la cosmologie, la théologie. Quelle est la valeur de ces idées, qui toutes excèdent l'observation? Quel est le caractère constant de ces raisonnements, où l'on conclut de ce qu'on connait à ce que l'on ignore entièrement? Ne sont-ce pas là des sophismes?

Kant répugne à les nommer ainsi, parce qu'ils ont pour auteur, non l'homme, mais la raison; parce qu'ils

sont inévitables et nécessaires, autant qu'illégitimes et illusoires : il les appelle des *paralogismes*. Toutefois, il réserve spécialement ce dernier terme aux erreurs sur l'âme. Les illusions qui regardent l'univers seront appelées *antinomies*, et celle dont la Divinité est l'objet, sera considérée comme l'*idéal* par excellence.

Les paralogismes, ces raisonnements faux, quoique fondés dans la raison, qui partent d'une idée transcendante pour s'appliquer à un objet empirique, ont pour base et pour texte le *Je pense*. Or, ce texte est une abstraction, que l'on prend pour une donnée réelle et concrète, que l'on affirme et que l'on traite comme si elle était fournie par la conscience, laquelle pourtant ne peut rien décider sur la nature des êtres pensants. Si ce texte et les conclusions que l'on en tire sont valides et incontestables, en tant qu'ils concernent une possibilité; ils n'ont aucune portée dès qu'on les rapporte à la conscience de soi et à ses phénomènes, dès qu'on les applique à une existence vivante.

En appliquant les quatre catégories au *moi* pensant, Kant envisage l'âme comme une substance une, simple, identique et en relation avec tous les objets possibles de l'espace; et il s'attache à prouver que si l'on peut *à priori* déduire de la pensée l'immatérialité, l'incorruptibilité, la personnalité, la spiritualité, et même l'immortalité de l'âme humaine, on ne saurait en conclure que l'âme possède ces attributs *à posteriori*, individuellement et réellement. Ceux qui persistent à considérer comme objectivement valable, comme fondé en nature, ce qui n'est que logiquement admissible ou conforme à la raison, ne font

autre chose que substantialiser de pures idées, que réaliser de pures abstractions, que personnifier des *êtres de raison*[1].

Les antithèses non moins naturelles, non moins inévitables, que Kant appelle *antinomies*, ce sont ces contradictions insolubles où se perd l'esprit humain, en prétendant résoudre les problèmes soulevés par l'idée du monde ou de la nature. Ce que l'on nomme l'univers, la totalité des phénomènes, en grand et en petit, est-ce une unité composée, divisible, qui ait une origine et une existence dépendante? Voilà les quatre aspects sous lesquels la cosmologie considère l'ensemble des choses. Mais ces aspects, d'après Kant, ne sont que l'application successive des catégories de l'entendement; et comme la raison n'a pas le droit de transporter les catégories dans une région qui les dépasse, cette application est une nouvelle source d'illusions, et non de connaissances. Ce qui prouve que la raison n'est point autorisée à décider les questions cosmologiques, c'est qu'elle est capable d'arriver à des solutions diamétralement opposées et également vraisemblables; à des solutions qui se balancent et se détruisent mutuellement, qui servent uniquement à convaincre la raison qu'elle ne peut rien savoir en cette matière. « Ici, le champ de bataille survit seul au combat: où est Étéocle, où est Polynice? Voilà la terre teinte de leur sang et couverte de leurs cadavres! » Pour démontrer cette conclusion, le critique, avouant qu'il procède ici en pyrrhonien, développe avec trop d'abondance ses quatre

[1] *Aperceptiones substantiatæ.* — Il est vrai que, dans la seconde édition, Kant consent à excepter de cette proscription générale la preuve *téléologique*, fondée sur notre instinct de durée et de progrès infini: mais il ajoute que cet argument est à l'usage du monde, et non de la science.

antinomies, mettant la thèse à côté de l'antithèse, et conduisant en règle chaque double assertion à une mutuelle et finale négation. A droite, on soutient que le monde a commencé et qu'il est limité ; à gauche, que le monde n'a ni commencement ni limites. D'une part, on prouve qu'il n'y a rien dans l'univers qui ne soit simple ou composé d'éléments simples ; d'autre part, qu'il n'existe en aucun lieu rien de simple. Ici : ce qui arrive dans la nature ne dépend pas exclusivement des lois naturelles, il faut aussi admettre une cause première et parfaitement libre. Là : point de liberté dans l'ordre naturel ; tout y est gouverné par des lois fatales. Enfin, à droite encore : le monde ne peut exister, s'il n'y a en même temps, soit dans le monde soit en dehors, un être nécessaire qui l'ait produit. A gauche : il n'y a nulle part une cause du monde, un être nécessairement existant..... D'où vient, demanderons-nous avec Kant, que ces réponses contradictoires semblent toutes parfaitement soutenables ? C'est qu'elles découlent toutes d'une même hypothèse, à savoir que la série des phénomènes et l'ensemble des états contingents qui constituent l'univers, n'existent que dans notre raison, et qu'autant que nous les produisons. Ce qui doit rendre ces mêmes solutions également illusoires et impossibles, c'est que la raison considère gratuitement tout ce qu'elle produit elle-même comme donné par l'expérience, comme objectif et réel, comme existant hors d'elle et sans elle. Nos idées cosmologiques sont ou trop larges ou trop étroites, sans proportion avec leur objet, et par conséquent sans application. La cosmologie, comme la psychologie rationnelle, est une prétention ar-

bitraire et téméraire, où des noumènes sont confondus avec des phénomènes, où des nécessités intellectuelles sont à tort transformées en lois absolues de l'expérience, en réalités positives et universelles.

Par la dernière de ses antinomies, Kant avait déjà touché à la troisième partie de la dialectique transcendantale, à la question d'un être nécessaire. Cet être nécessaire, ou plutôt cette idée absolue, l'idée de Dieu, il l'appelle un *idéal*. Dans son dictionnaire, un idéal est plus qu'une idée : l'idée devient idéal, quand elle s'individualise, ou se change en un être déterminé, en une personne. L'idéal, c'est l'idée douée d'existence, revêtue de caractères déterminés par l'idée seule ; c'est l'idée à l'état de perfection, de *prototype*. Sans avoir nulle réalité objective, l'idéal n'est donc pas non plus pure chimère : il est le modèle que conçoit la raison, en se représentant la plénitude de la réalité et de l'infinité. Quoique simple représentation, cet idéal est considéré par la raison comme objet et comme substance, comme individu et comme personne, comme entendement et comme intelligence ; et cela inévitablement, parce que la raison ne peut ne pas constituer les éléments de l'être en unité achevée, et les attributs de l'esprit en ensemble accompli. Cet idéal est ainsi considéré comme être primitif, comme être suprême, comme être des êtres[1]. Mais sous quelque point de vue qu'on l'envisage, cet idéal ne pourra jamais paraître qu'en qualité de principe régulatif, indispensable pour concevoir le lien qui enchaîne toutes choses, et pour rattacher ce lien même à une cause absolument nécessaire ;

[1] *Ens originarius, ens summus, ens entium.*

indispensable enfin pour concevoir une législation universelle.

Dans le dessein de mettre cette assertion en pleine évidence, le philosophe examine les essais tentés pour démontrer l'existence réelle de la Divinité. Il les divise en trois classes : la preuve *ontologique,* celle qui argue *à priori,* de l'idée même d'un être souverainement réel ; la preuve *physico-théologique,* qui part de l'ordre dont témoigne la sage organisation du monde ; la preuve *cosmologique*, qui s'appuie sur le fait même de l'existence du monde. Il reproche à la première, un peu légèrement, de faire découler l'existence de la pensée, et la nécessité de la possibilité ; à la seconde, de conduire tout au plus à l'hypothèse d'un architecte de l'univers, mais non à la présence d'un créateur, d'un être primitif[1] ; à la troisième, de conclure de la réalité la nécessité, et de la nécessité l'existence d'un être absolument nécessaire.

L'usage de la notion métaphysique de Dieu est donc purement spéculatif. C'est une idée qui achève et couronne la connaissance humaine, sans que l'on en puisse affirmer ou nier la réalité objective. Ainsi que les autres idées de notre raison, elle sert, non pas à augmenter nos connaissances, mais à diriger l'entendement dans ses aspirations à une unité infinie, à une totalité immense. La considérer comme réelle serait se tromper soi-même. Elle a de la vérité, lorsqu'on la renferme dans l'enceinte

[1] Ainsi qu'à l'occasion des preuves de l'immortalité de l'âme, Kant traite ici la preuve *téléologique* avec infiniment plus d'indulgence que les autres arguments : « c'est, dit-il, celle qui convient le mieux à la raison du grand nombre. »

de la raison, et qu'on n'essaye pas de l'appliquer à l'expérience.

De même qu'elle, toutes nos idées pures, en psychologie, en cosmologie, en théologie, n'ont d'autre fonction et d'autre but que de nous aider à comprendre et à réduire l'expérience, à la simplifier et à la systématiser. Elles ne méritent donc d'autre confiance que celle qu'on accorde à une croyance subjective.

Voilà où nous mène la première partie de la *Critique ;* voilà la conséquence de cette Doctrine élémentaire qui se compose de l'Esthétique et de la Logique. Passons à la seconde partie, à la *Méthodologie,* qui est aussi rapidement touchée que la Doctrine élémentaire avait été longuement développée et souvent même trop appuyée.

La Méthodologie, qui doit enseigner à mettre en œuvre les éléments purs de la connaissance, a pour principal chapitre la *Discipline.* Si l'objet constant de la Doctrine élémentaire a été de nous avertir des abus de la raison, l'objet véritable de la Méthodologie sera de nous indiquer les moyens de prévenir et de réprimer ces abus. La raison, naturellement ambitieuse et toujours pressée de s'élancer vers l'inconnu et l'inaccessible, a besoin d'être contenue en de justes bornes et soumise à une sévère discipline. Discipliner nos facultés, nos goûts spéculatifs, est l'unique moyen de nous épargner des erreurs et des humiliations sans nombre. Si *limiter* est le mot qui résume la première partie de la *Critique,* certes, *discipliner* est l'expression qui domine dans la seconde. Toute-

fois, entre les conseils que rappelle l'un de ces termes, et ceux que retrace l'autre, il y a une différence notable : les leçons de la Doctrine élémentaire portent sur la valeur des matériaux de la connaissance, tandis que les préceptes de la Méthodologie regardent la valeur de l'ordonnance scientifique, la valeur de l'organisation des recherches philosophiques.

Les divers articles de cette discipline se peuvent réduire à trois : 1° interdire à la philosophie l'emploi de la méthode géométrique, l'imitation des mathématiques; 2° assujettir à des conditions rigoureuses le recours aux hypothèses; 3° tenir pour suspectes toutes les preuves transcendantales. En observant scrupuleusement ces trois règles, on se préserve à la fois du dogmatisme, qui poursuit des objets éternellement en dehors de toute expérience; et du scepticisme qui n'est qu'un dogmatisme négatif, puisqu'il aspire de même à des démonstrations impossibles : on apprend enfin à se contenter d'une propriété très bornée, mais incontestée.

A la Discipline Kant fait succéder trois chapitres qu'il traite légèrement et qu'il intitule bizarrement *le canon*, *l'architectonique* et *l'histoire de la raison pure*.

Le *canon*, venant à la suite de cette longue série de négations ou de limitations, forme avec elles et avec l'ensemble de la *Critique*, un contraste singulier, une véritable contradiction, ce que nous avons appelé une interpolation : c'est une digression pratique sur le terrain de la morale. Comme la spéculation est impuissante à prononcer sur les intérêts spirituels de l'homme, dit Kant, il faut s'adresser à l'application, si l'on veut répon-

dre à ces trois questions : *Que puis-je savoir? que dois-je faire? qu'osé-je espérer*[1]? La liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, sont des vérités, mais des vérités pratiques, fondées sur une suite de motifs moraux, qui ne regardent point la raison spéculative.

On sait que cette espèce d'épisode donna lieu plus tard à la composition de la *Critique de la raison pratique*, où Kant tâchait de restituer au genre humain les croyances qu'il lui avait ravies par ses premières discussions. Suivons-le donc attentivement dans cette excursion instructive.

Là, ce n'est plus sur le *Je pense* que s'appuie Kant. C'est une autre donnée de la conscience universelle, un autre dogme de la foi naturelle de l'humanité, c'est le *Je veux*, qui servira de fondement à son nouvel édifice[2]. *Je veux*, c'est-à-dire la libre volonté, la liberté, la moralité, le devoir, voilà l'absolu et l'infini, voilà l'évidence et la réalité, voilà l'humaine vérité et la connaissance indubitable :

Hic murus æneus esto
Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa!

Tout ce qui est inabordable à la raison, les substances et les causes, est accessible à la volonté et justiciable de la conscience morale. « Là se trouve la seule vérité inconditionnelle, parce que la volonté est douée de causa-

[1] Dans l'ouvrage intitulé *Logique* (*Œuvres*, T. III, p. 186), Kant joint à ces trois questions une quatrième, comme résumant tous les problèmes de la philosophie : « *Qu'est-ce que l'homme?* »

[2] En analysant ce chapitre capital de la *Critique de la raison pure*, nous rendons compte en même temps des ouvrages qui le complètent : de la *Critique de la raison pratique*, des *Prolégomènes pour toute métaphysique à venir*, et de la *Religion dans les limites de la raison*.

lité et d'autonomie, c'est-à-dire de la faculté de se déterminer de soi-même, par soi-même, du privilége d'être sa propre législatrice. Vérité absolue, volonté absolue, puisqu'elle tire de son propre sein la nécessité qui la caractérise. *Je suis libre, je veux librement!* Ni la nature ni la raison, ni Dieu ni les hommes, ne peuvent rien sur moi : *sic volo, sic jubeo!* La liberté est un fait d'expérience, l'expérience même, la vie même... » De ce fait primitif, le philosophe va déduire l'existence de la Divinité et l'immortalité de notre âme.

La libre volonté, dit-il, est pure. Grâce à cette pureté, elle se prescrit à elle-même une loi souveraine, elle ordonne à l'être libre de se décider uniquement d'après cette loi, sans jamais subir aucune influence étrangère, sans jamais céder aux impulsions des sens et des passions, sans jamais obéir aux considérations d'utilité ou de plaisir. Agis de telle sorte que la maxime qui dirige ta volonté puisse toujours devenir le principe d'une législation universelle. Tu dois agir ainsi! *tu dois!*... Pourquoi dois-je? Parce que tu ne saurais opposer à la thèse : *cela doit être*, la thèse contraire : *cela ne doit pas être.* Un devoir si impérieux, un commandement si despotique, implique évidemment un *pouvoir* analogue, une puissance égale et adéquate; et puisque l'âme se dit à elle-même : tu dois, elle sait qu'elle peut.

Voilà ce que Kant appelle l'*impératif catégorique,* le *veto* de la loi morale, et ce qu'on peut regarder comme une forme des plus élevées du stoïcisme, de cette doctrine presque surhumaine, où l'homme, selon Sénèque, s'élève au-dessus de soi-même, *exsurgit supra se ipsum.*

Toutefois, une injonction si absolue semble à Kant même trop sévère : il craint que « cette austère déité n'ait que de rares adorateurs, » et il sent le besoin de lui donner une compagne plus riante, plus attrayante, et peut-être moins chimérique. Oubliant qu'il a tout subordonné au rigoureux devoir, oubliant que le vrai sage cherche son bonheur dans l'accomplissement de sa tâche, le moraliste de Kœnigsberg tente de coordonner la loi morale avec ce désir du bonheur qui possède et travaille les hommes; et continuant à braver le reproche d'inconséquence, il fonde même sur cette coordination intruse, sur cette prétendue conciliation, la preuve de notre immortalité et celle de l'existence de Dieu.

L'étroite alliance de la vertu et du bonheur, dit-il, l'union de la sainteté et de la félicité constitue le bien souverain. Mais, pour former cette union et pour la maintenir, ne faut-il pas une intelligence souveraine, aussi puissante que sainte, une bonté suprême, toujours prête à dispenser le bonheur à tout être qui le mérite? Ne faut-il pas de toute nécessité l'intervention d'un Dieu? Si l'homme est moralement libre, Dieu existe nécessairement. Il y a plus : cette terre ne présente nulle part le spectacle d'une parfaite harmonie entre le mérite et la récompense; et la vertu a besoin d'une carrière infinie de progrès et de félicité, correspondante à sa vocation éternelle pour la sainteté. Ne faut-il donc pas un autre monde, un ordre moral où l'invisible législateur établisse pleinement cette harmonie et nous ouvre cette carrière, une existence future et meilleure? Si l'homme est moralement libre, il y a nécessairement une vie à venir.

Telles sont les preuves morales ou pratiques, produites par Kant en faveur de nos croyances capitales. Nous pourrions demander si ces croyances obtiennent ainsi le rang où l'humanité les place. Sont-elles, en effet, de simples compléments de la doctrine du devoir? Comment, ce n'est pas en vertu de leur nature que Dieu et l'âme ont une existence spirituelle et infinie? Quoi! c'est d'une conclusion, d'une argumentation que dépend leur réalité! Loin de nous l'idée de rejeter ces raisonnements, que Cicéron et Lactance avaient recommandés aux sages et aux chrétiens[1], et dont Leibniz à son tour avait dit : « tous ces moyens sont bons et pourraient servir si on les perfectionnait. » Mais, pour qu'ils aient de la solidité et de l'autorité, ne faut-il pas d'abord qu'ils soient assis sur d'autres fondements et qu'ils ne se composent que d'éléments homogènes? Or, ils ne remplissent ni l'une ni l'autre condition ; et surtout ils mettent Kant en contradiction avec sa *Critique* tout entière.

Ce ne sont pas, au reste, les seules conclusions que Kant cherche à tirer de cette incurable inconséquence : il en fait sortir toute une théologie. Après avoir repoussé avec dédain la *Théodicée* de Leibniz, il lui emprunte ses éléments les plus précieux; avec cette différence, il est vrai, qu'il transporte au monde moral, à la cité future de Dieu, ce que son devancier avait appliqué à la création en général et au meilleur des mondes possibles. Au lieu de puiser les perfections de la Divinité dans son essence même, il les rattache aux exigences, aux conditions de l'ordre moral. Ainsi, selon lui, Dieu est unique,

[1] Cicéron, *de senectute*, 23 ; Lactance, *de vita beata*, V, 9, 10.

parce que l'unité de Dieu peut seule expliquer l'unité de l'ordre moral; il est saint, bon et juste, parce que notre vertu et notre bonheur seraient incomplets, si Dieu ne possédait ces attributs et ces influences; il est tout-puissant et sachant tout, parce que le gouvernement des êtres libres et intelligents serait inconcevable sans le concours de ces qualités suprêmes; il est présent en tout lieu, en tout temps, parce que son assistance est indispensable à l'harmonie de notre sensibilité et de notre liberté morale... Quelle multitude de notions métaphysiques présuppose ce nouveau genre de théodicée! Et combien ces notions sont d'avance affaiblies et répudiées par celui qui, en examinant la théologie spéculative, traitait Dieu d'idée pure ou d'idéal! Est-il possible de faire résider toutes ces perfections en Dieu, sans concevoir avant tout Dieu lui-même comme être nécessaire et primitif, comme être parfait, ou du moins comme être des êtres, comme cause première; c'est-à-dire sans admettre d'abord les preuves spéculatives, ces preuves si vivement attaquées dans la *Critique de la raison pure?*

Il ne pouvait échapper à l'esprit de Kant combien cet argument *moral*, isolé des preuves spéculatives, est insuffisant et peu convaincant. Aussi tente-t-il plus d'un essai pour le fortifier, en même temps qu'il tâche d'éviter l'accusation de se démentir soi-même. Il s'efforce d'y mêler, d'y insinuer des raisonnements tirés des causes finales, qu'il présente, non pas comme des arguments véritables, mais comme les corollaires d'une vérité incontestable, comme des *postulats* de la loi du devoir. Il hésite enfin à conférer à son argumentation pratique le

caractère d'un élément scientifique, l'autorité propre des certitudes absolues : il en fait une simple croyance ; une espérance infaillible, mais une espérance ; un article de la foi subjective, supérieur à une pure opinion, mais un article de foi.

Ces distinctions convenaient fort au génie de Kant. Il y a trois degrés de conviction ou de persuasion, dit-il[1] : la science, la foi et l'opinion. La science, la certitude objective, est une croyance dont les motifs, ayant le même poids pour tout le monde, possèdent une vertu universellement obligatoire. Il y a foi, lorsque la croyance, suffisante pour moi seulement, ne repose que sur des motifs subjectifs. Il n'y a qu'opinion, là où la croyance ne satisfait ni moi ni les autres. Les arguments édifiés par la morale, engendrent-ils la science ou la foi? Kant les déclare aussi inébranlables que la loi morale elle-même, et cependant il ne les honore pas du titre de science. Ils sont intimement unis au sentiment moral, c'est-à-dire à un sentiment universel et indestructible ; et cependant Kant ne leur accorde qu'une certitude *morale*, et non ce qu'il appelle une certitude *logique*. « *Il n'est pas certain*, dit-il, qu'il existe un Dieu ; mais *je suis certain* qu'il en existe un. »

Après cette longue et volontaire digression, Kant revient à sa Méthodologie, qu'il termine par l'*architectonique* et l'*histoire da la raison pure*.

Que signifie ce terme d'*architectonique*, emprunté à Lambert? C'est l'art de construire un système, art néces-

[1] Comparez avec le *canon* de la raison pure, la *Logique* de Kant, Introduction.

saire, puisque nos connaissances doivent composer, non des rhapsodies, mais un ensemble varié, rangé sous une même idée, groupé autour d'une unité scientifique. Il y a deux sortes de connaissances, continue Kant, les connaissances empiriques et historiques, *ex datis*, les connaissances rationnelles et pures, *ex principiis*. La philosophie ne saurait être qu'une science rationnelle, parce qu'elle est le savoir de ceux-là seulement qui pensent par eux-mêmes et recherchent par leurs propres forces les principes généraux des choses. Il ne faut pas l'envisager uniquement comme un corps de notions savantes, mais comme la science du rapport que toute connaissance doit avoir avec le but essentiel et la destination totale de l'homme[1]. La vraie philosophie a donc un caractère profondément pratique. Philosopher est donc surtout se posséder et se dominer soi-même; et à cet égard, le philosophe est, non l'artiste de la raison, mais son législateur, mais un moraliste, comme le voulaient les anciens. Si la législation de la raison n'a que deux objets : ce qui est et ce qui doit être, la nature et la liberté; elle est ou spéculative ou morale. Mais les principes de cette double législation peuvent être empruntés, soit à la raison même, soit à l'expérience. Puisée dans la raison même, la philosophie est pure; tirée de l'expérience, elle est empirique. La philosophie pure se divise à son tour en deux parties : l'une, la critique, se propose l'examen de toutes les connaissances *à priori;* l'autre, la métaphysique, tente de réduire en système les résultats de la critique. De là, la métaphysique de la nature et

[1] *Teleo logia rationis humanæ*, ou bien *Weltbegriff*, opposé à *Schulbegriff*

celle des mœurs, ne comprenant toutes deux que des connaissances spéculatives, et excluant l'une les mathématiques, l'autre l'anthropologie, cette étude toute empirique de la nature humaine. La métaphysique de la nature est tour à tour philosophie transcendantale et physiologie rationnelle. La philosophie transcendantale rassemble les conceptions pures, en tant qu'elles se rattachent aux objets en général : c'est ce que l'on appelle ordinairement l'ontologie. La physiologie de la raison traite *à priori* de la nature des objets donnés, des êtres soit corporels soit spirituels : de là, cosmologie rationnelle et psychologie rationnelle. Quant à la psychologie expérimentale, elle n'est pas encore assez riche pour pouvoir prétendre constituer une science ; on doit pourtant déférer à l'usage, et accorder à cette étude une petite place dans le vaste édifice de la métaphysique, en attendant qu'elle puisse s'établir à son aise dans une complète et sérieuse anthropologie.

Tel est le plan tracé par Kant pour cette encyclopédie des sciences philosophiques, à laquelle il conviait ses disciples et que beaucoup d'entre eux ont essayé de remplir et de réaliser. A ce tableau succède, dans le dernier chapitre de la *Critique*, un court aperçu des travaux antérieurs de la philosophie. Trois points de vue y dominent : l'objet, l'origine et la méthode. Par rapport à l'objet des connaissances spéculatives, les philosophes ont attribué la réalité, tantôt aux choses sensibles, tantôt aux choses intellectuelles : les premiers, les sensualistes, suivent Épicure ; les autres, les rationalistes, ont pour chef Platon. L'origine des notions métaphysiques a été mise tour

ır dans l'expérience seule, ou dans la seule raison : ì, des empiristes, comme Aristote ou Locke ; et des :ogistes (c'est Kant qui s'exprime ainsi), comme Pla- et Leibniz. A l'égard de la méthode, elle se peut re- ler comme naturelle ou comme scientifique. La hode naturelle est celle qui, se contentant du sens ımun, déclare la spéculation infructueuse : au fond est une sorte d'antipathie contre la raison, et si elle ıit vrai, on connaîtrait mieux la grandeur de la terre l'œil nu que par le calcul[1]. La méthode scientifique celle des philosophes véritables, de ceux qui recher- nt les principes purs de la raison, tantôt en dogma- nt, tantôt en doutant. Après Wolf et Hume, ces ınents *géographes de la raison* au XVIII[e] siècle, il reste : troisième voie, la méthode critique. « Celle-là, ajoute ıt, pourrait bien accomplir, avant la fin de ce siècle, que n'ont pu réaliser tant de générations, en conten- t l'esprit humain sur une matière dont il s'est toujours upé avec ardeur, mais sans succès. »

Tel est, rapidement mais exactement résumé, le con- ıu du principal ouvrage de la philosophie allemande. us craignons, toutefois, que cette analyse ne soit loin produire l'impression qui saisit les lecteurs de la *Cri- ue* même. Nul ne saurait étudier ce prodigieux monu- ınt, sans éprouver une vive admiration; sans être, à

Si l'on en croit Tennemann, (*Histoire*, T. XI), Kant attaque ici les losophes écossais, qu'il avait encore loués dans le mémoire analysé lessus. T. II, p. 265.

chaque pas, émerveillé de l'ordre qui enchaîne cette suite immense et diverse de pensées et de connaissances; sans s'écrier, enfin, avec un des traducteurs latins de Kant: *In ea contextus rerum prorsus mirabilis est*[1] ! La persévérance du psychologue, la patience de l'observateur, l'y dispute à la sagacité de l'analyste, à la pénétration du dialecticien, à la rigueur du logicien. Ces mérites, ne serait-il pas fastidieux de prétendre encore les proclamer, ou même les démontrer? Nous les avons signalés, pour notre part, avec le respect le moins douteux, en reproduisant les parties importantes de la *Critique* plus amplement, peut-être, qu'il n'appartenait à notre tâche.

Nous y rendrons un nouvel hommage, en mêlant nos humbles réflexions aux réclamations qu'éleva l'Académie, et que nous réunirons dans le Livre suivant. Ces réclamations se placeront naturellement en regard de l'exposé qu'on vient de parcourir; et si nous les rassemblons avec quelque soin, c'est qu'il y a lieu de leur appliquer une pensée de Louis Ancillon : « On n'est pas moins enterré dans une pyramide d'Égypte que dans le cercueil le plus ordinaire : mot à écrire sur la collection des Mémoires de toutes les Académies[2]. »

[1] J. G. Born ajoute : *ita ut extrema primis, media utrisque, omnia omnibus respondeant; si prima dederis, danda sunt omnia.»* (*De scientia et conjectura*, p. 91.)

[2] Année 1802, p. 72.

LIVRE NEUVIÈME.

FRÉDÉRIC-GUILLAUME II.

—

CHAPITRE PREMIER.

Mort de Frédéric II. — Son successeur, Guillaume II. — Aperçu sur le caractère et la carrière de ce prince. — Il débute honorablement, en conservant au pouvoir Hertzberg et Zedlitz. — La suite du règne dément ce début : influence de Wœllner. — Réaction théologique et littéraire contre la période précédente. — Le fameux *Édit de religion*. — La publication des *Œuvres posthumes* de Frédéric. — Lutte entre les deux langues, à l'Académie et au dehors. — Hertzberg favorise, non-seulement les écrivains allemands, mais la tendance pratique et positive. — L'Italien Denina entretient principalement l'antipathie contre le goût et l'esprit français. — La discussion avec la philosophie de Kant est la partie la plus intéressante des travaux spéculatifs de cette époque.

La nuit du 16 au 17 août 1786 restera mémorable dans les annales de Potsdam et de l'Allemagne : elle fut le silencieux témoin de la mort de Frédéric II. Ni l'habileté de Zimmermann, ni les admirables soins de Selle ne réussirent à prolonger cette existence glorieuse. L'admirateur de Marc-Aurèle se souvenait-il de cette belle pensée : « Il faut passer cet instant de vie conformément à notre nature, et nous soumettre à notre dissolution

avec douceur, comme une olive mûre qui, en tombant, semble bénir la terre qui l'a portée et rendre grâces au bois qui l'a produite? » Une de ses dernières paroles fut du moins celle-ci : « Les vieux doivent se retirer devant les jeunes gens, pour que chaque génération trouve sa place. » Le roi s'éteignit entre les bras de l'un de ses ministres, le fidèle Hertzberg. Près du palais où il expira, veillait un autre homme de génie, celui qui allait écrire le plus entraînant panégyrique du *grand et très grand Frédéric* [1]. Mirabeau, au moment où le monarque rendait le dernier soupir, se trouvait à Berlin et écrivait ces mots : « C'est l'homme le plus étonnant qui ait jamais porté un sceptre. » Il devançait le jugement qu'un autre Français, envoyé auprès de Frédéric-Guillaume II, énonçait ainsi devant ce prince : « Frédéric était grand parmi les rois, immortel parmi les hommes [2]. » Quant à l'Académie, elle rendit un dernier hommage à son rénovateur, en donnant son nom à une constellation que Bode venait de découvrir, et qu'elle appela *l'Honneur de Frédéric* [3].

Le règne de Frédéric-Guillaume II, son neveu, s'annonça sous des auspices qui, malheureusement, ne tardèrent pas à être démentis.

Fils aîné du prince héréditaire, mort en 1759, Guillaume II allait avoir quarante-deux ans; mais il était destiné à ne régner que onze ans. Elève de Béguelin et

[1] Expression de Mirabeau. Voyez son livre *De la Monarchie prussienne*, T. I.

[2] Voyez la *Notice historique* de M. Mignet sur *Sieyès*, T. I, p. 19.

[3] *Friedrichs-Ehre*. Cinq ans auparavant Herschell avait nommé la planète Uranus l'astre de Georges, *Georgium sidus*.

ie, élève de Frédéric lui-même, il s'était distin-
l'enfance et trop tôt peut-être. Dans la guerre
ans, dans celle de la succession de Bavière sur-
avait fait preuve de bravoure, de présence d'es-
l'une adresse singulière. « Ce jeune homme me
encera, » avait dit son oncle. « Vous n'êtes plus
veu, — vous êtes mon fils! » A côté de ses ta-
ilitaires, il avait montré une aimable simplicité
rs, de la loyauté, de la générosité ; sa bienveil-
a bienfaisance était comme passée en proverbe,
ut proposée en modèle. Son avénement fut donc
acclamations unanimes, comme celui d'un se-
tus.

iume parut d'abord vouloir justifier un accueil
usiaste. Il débuta non-seulement par de no-
entions, mais par des ordres plein de sagesse et
alité. Hertzberg et Zedlitz furent maintenus au
et honorés de la confiance du nouveau maître.
rg fut autorisé à diriger la politique extérieure
épendance et vigueur, à soutenir les Belges, les
, les Turcs contre l'Autriche et la Russie. Zed-
chargé de réparer plusieurs injustices, et en
er d'améliorer l'état des écoles du peuple[1], que
avait laissé déchoir en mettant à leur tête des
nvalides, à peine capables eux-mêmes de lire et
Joignez à ceci la réorganisation des finances,
on de certains monopoles vexatoires, la réduction
ques impôts onéreux, et vous comprendrez que
ne semblait entièrement dévoué au bien public,

, ci-dessus, T. II, p. 280.

et digne du titre de *Bien-aimé* que l'Académie lui décernait dans les premiers temps.

Toutefois, le prestige se dissipa rapidement. Guillaume se montra de bonne heure jaloux de son autorité, et empressé d'éloigner les hommes éminents que d'abord il avait affecté de consulter ou d'imiter. Au bout de deux années, Hertzberg et Zedlitz furent écartés ; le prince Henri lui-même fut traité sans déférence et sans gratitude. Des favoris et des maîtresses, Wœllner et la comtesse de Lichtenau, leur succédèrent ouvertement. Le mérite succomba, dans toutes les carrières, sous l'ascendant des intrigues. Les finances et l'armée elles-mêmes perdirent leur vieille réputation, grâce à l'intrusion des créatures. La dissimulation et la versatilité régnèrent dans les rapports avec l'étranger. En 1792, au château de Pilnitz, Guillaume se déclara le chef d'une coalition contre la France, dont il se retira trois ans plus tard, en abandonnant à la République ses possessions de la rive gauche du Rhin. Ainsi, ce qui avait d'abord été douceur, humanité, bonté, dégénéra promptement en mobilité et en mollesse, en faiblesse et en égoïsme. Le désenchantement dut être immense et jeter dans l'extrémité contraire les anciens admirateurs. Ce prince sans énergie, mais non sans noblesse ; indécis, mais non infâme, a été assimilé à Louis XV. C'est là une sentence trop sévère et par conséquent injuste. L'histoire doit flétrir son goût excessif pour les femmes et pour les visionnaires, ses galanteries et sa crédulité ; mais elle ne peut le confondre avec le méprisable amant de Mme Dubarry. Les puissants instincts de sa race ne furent jamais entièrement étouffés

chez Guillaume. Peu de temps avant de rejoindre Frédéric II, il eut le mérite et la joie de prédire la destinée de Napoléon [1]. Le vainqueur de Lodi et d'Arcole, disait-il, est un héros, un grand homme qui se saisira de la gloire de régénérer le monde social! Et Guillaume regrettait de n'avoir pas su s'élever à cette haute mission!

Celui de ses conseillers qui jouait le rôle le plus actif, Wœllner, feignait d'être constamment préoccupé d'une semblable mission. Il faut donc voir comment il prétendait la remplir.

Jean-Christophe de Wœllner [2], qui avait étudié la philosophie à Halle, sous Wolf même, s'était démis vers 1760 de ses fonctions ecclésiastiques, pour se livrer à l'agriculture et à l'administration civile. Il avait publié, sur ces deux branches, plusieurs ouvrages instructifs [3], lorsque le prince Henri l'appela dans son conseil des domaines. Frédéric II, appréciant ses connaissances et sa facilité d'élocution, le chargea de donner des leçons d'économie politique à son neveu, le prince royal. Ces leçons furent l'origine de la faveur dont Wœllner jouit dans la suite auprès de Guillaume II. Ce qui toutefois lui donna le plus de crédit sur l'imagination de ce prince, ce sont les leçons de magie et de théurgie, par lesquelles il l'initiait aux arcanes de la secte des Rose-Croix. Guillaume ne fut pas plutôt monté sur le trône, qu'il nomma Wœllner conseiller des finances et surintendant des bâtiments : deux positions considérables, mais qui ne pou-

[1] Frédéric-Guillaume II mourut le 17 novembre 1797.

[2] Né en 1732 à Dœberitz, village de la Marche électorale.

[3] On citait surtout son travail sur le partage des biens communaux; et sa traduction, avec notes, des *Principes d'agriculture* de Home.

vaient contenter le favori. Le triple portefeuille de la justice, des cultes et de l'instruction, était l'objet de son ambition. Deux ans après l'avénement du roi, Zedlitz fut forcé de se retirer devant Wœllner. Dès le lendemain de son entrée au ministère, le 8 juillet 1788, celui-ci fit signer à Guillaume le fameux *Édit de religion*, qui enjoignait au clergé et aux instituteurs de revenir en tout à la doctrine des Livres Symboliques, sous peine de destitution et de punitions plus graves. Cet Édit fut suivi d'une foule de mesures semblables : prescription d'un catéchisme infaillible et d'un autre ouvrage dogmatique [1], pour l'enseignement religieux des Facultés comme des simples paroisses; indication de textes sur lesquels les pasteurs étaient obligés de prêcher; institution d'une commission chargée d'examiner les candidats du saint ministère, et de surveiller la foi du clergé aussi bien que ses mœurs; enfin, une nouvelle loi de censure, pour clore et couvrir tout ce cortége de réglements et de précautions.

Le succès fut loin de répondre aux efforts du ministre. Peu de personnes se montrèrent aussi dociles que le pacifique Kant, ou que Jacob et Tieftrunck, ses sectateurs de Halle [2]. Si la résistance ne fut pas vive et ouverte, le mécontentement du moins fut général, et ne cessa qu'après le règne de Guillaume II. Un des lauréats de l'Académie, Villaume [3], se distingua par une opposition énergique autant qu'habile. Les facultés de théologie, les tribunaux et parfois le consistoire-général lui-même,

[1] L'*Epitome theologiæ christianæ* du docteur Morus de Leipzig, que Teller lui-même avait indiqué. Voyez *Mémoires de l'Acad.* 1804, p. 11 sqq.
[2] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 284 sq. [3] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 274 sq.

protestèrent plus ou moins hautement. Wœllner eut beau suspendre de ses fonctions un des plus anciens conseillers de ce consistoire, le savant et vigoureux Teller; il eut beau faire incarcérer Bahrdt, qui avait mis en comédie l'Édit de religion : l'Édit et son auteur n'en devinrent que plus odieux. Mais ils devinrent aussi ridicules, lorsqu'on sut mieux combien le ministre lui-même était peu orthodoxe. Tandis qu'il frappait sans pitié tous ceux qui s'avisaient de dévier des formules consacrées, il protégeait mystérieusement, il pratiquait hypocritement les rites des illuminés et des théosophes, de Kirchberger et de Weisshaupt; il évoquait et bannissait les ombres; il cherchait la pierre philosophale et les moyens de supprimer la mort; il prétendait, à l'aide de la doctrine des Rose-Croix, achever l'œuvre de l'Évangile et transformer l'humanité, la société religieuse comme la société politique.

Ce qui mit le comble au mépris, ce fut la manière dont Wœllner essaya de combattre, non-seulement l'esprit de tolérance répandu par Frédéric II, mais la mémoire même de ce prince et jusqu'à l'estime que ses écrits pouvaient inspirer à la postérité. Il avait facilement obtenu de Guillaume II la permission de publier, ou de faire publier par un académicien, son ambitieux ami Moulines[1], les *OEuvres posthumes* du roi; et il s'était proposé d'apporter à cette édition autant d'exactitude qu'en avait observé le duc de Choiseul, le seul homme que Frédéric eût jamais détesté, en faisant imprimer, pen-

[1] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 142. — Comp. M. Preuss, *préface* de l'Édition nouvelle.

dant la guerre de Sept-ans, les premières *OEuvres du philosophe de Sans-Souci*[1]. Soit méchanceté ou négligence, soit l'une et l'autre à la fois, les nombreuses liasses de manuscrits qu'avait laissées le monarque, ne furent ni classées, ni vérifiées, ni fidèlement reproduites. Tous les passages propres à augmenter le nombre des ennemis de Frédéric furent conservés et appuyés; d'autres parties furent totalement supprimées, ou remplacées par des cartons. Il était difficile de mettre au jour une œuvre plus informe et plus incohérente, moins correcte et moins sincère; et il était permis de douter, selon le mot d'un historien, Jean de Müller, si c'était le hasard ou un être raisonnable qui avait présidé à cette édition.

Un gouvernement pareil, dans quelle situation mettait-il l'Académie? Comme prince royal, Guillaume II avait souvent assisté à ses séances. En 1780, se trouvant à Saint-Pétersbourg, il s'était fait recevoir membre de l'institut russe. Il se plaisait à rappeler qu'il avait correspondu avec Voltaire au sujet du *Système de la nature;* et il semblait même attendre avec impatience le moment de pouvoir s'intituler Protecteur de l'établissement renouvelé par Frédéric II. Dès son avénement, il avait restitué aux académiciens le droit de nommer eux-mêmes librement aux places vacantes; mais il avait aussi fait servir sa prérogative à l'élection de Wœllner[2].

La présence de ce ministre ne pouvait être encourageante pour la compagnie prussienne, surtout depuis que

[1] Voyez, sur cette publication, l'important morceau que M. de Sainte-Beuve vient de publier dans le *Constitutionnel*, (2 décembre 1850).
[2] Wœllner fut élu dès le 9 novembre 1786.

le rédacteur de l'Édit de religion lui rappelait que son législateur primitif, Leibniz, lui avait prescrit la propagation de la foi évangélique, la coopération aux missions chrétiennes[1]. Le prudent Formey lui-même ne put alors garder le silence. Mérian se voila la tête, et Nicolaï, suivant sa pente à l'exagération, alla jusqu'à comparer le 8 juillet 1688 à la nuit de la Saint-Barthélemy, et répéta le mot du chancelier de l'Hospital : *Excidat illa dies!* L'aversion qui devait animer l'Académie se prononça, cependant, avec plus de véhémence dans une association libre, sorte de succursale de la classe de philosophie, que l'on appelait la *Société philosophique*, et qu'avaient fondée, dès 1783, Mendelssohn, Nicolaï, Spalding, Struensée, Biester, Engel, Dohm, Teller, et plusieurs autres écrivains moins connus[2]. Ce ne fut qu'après l'avénement de Frédéric-Guillaume III que cette Société consentit à se dissoudre, convaincue que la cause défendue par elle n'était plus en péril.

Il faut faire remarquer, néanmoins, que Wœllner, en luttant contre ce qu'il appelait, avec une feinte indignation, les suites du *règne des lumières*, s'appliquait à ne pas trop blesser l'Académie. Les efforts de cette réaction contre l'époque de Frédéric II se firent sentir sur deux autres points, et eurent pour promoteur, moins Wœllner même que son prédécesseur, celui qui avait fermé les yeux au grand roi, et que l'on avait surnommé son Oxenstiern.

Treize jours après la mort de Frédéric, Hertzberg

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 25 sqq., 167.
[2] Voyez, sur la *Société philosophique*, les Éloges d'Engel et de Teller par Nicolaï, 1806, p. 30, 50; et l'Éloge de Klein par Fr. Ancillon, 1812, p. 44.

avait été nommé *Curateur* de l'Académie. Ce ministre, alors le premier personnage politique de la Prusse, méritait une pareille distinction. C'était un des plus anciens soutiens de la compagnie, d'abord un de ses lauréats, depuis 1752 l'un de ses membres, un de ceux qui avaient fourni les meilleurs travaux d'histoire, tels que ces mémoires sur les âges successifs de la Prusse dont Mirabeau sut tant profiter[1]. C'est lui qui avait le plus chaudement défendu contre Frédéric la littérature et les écrivains de l'Allemagne ; c'est à lui que Frédéric avait adressé son *Discours sur la littérature allemande*, discours où il montrait une si injuste sévérité, quoiqu'il prétendît « n'avoir fouetté cette littérature qu'avec des roses[2]. » Si Frédéric reprochait à des auteurs qu'il ne connaissait point, un manque de goût et de grâce, une complète absence de *sel attique*[3], Hertzberg plaisantait sur le contre-sens d'une « académie française en pays allemand[4]. » On pouvait donc prévoir que le premier acte du nouveau Curateur serait de faire disparaître ce contre-sens. Frédéric-Guillaume II, qui avait commencé son règne par déclarer troupe nationale et royale la société des comédiens allemands, jusque-là sacrifiés aux acteurs français, et qui en avait remis la direction à deux écrivains populaires qu'il faisait entrer en même temps, et avec raison, à l'Académie, Ramler et Engel[5], devait naturellement approuver l'innovation proposée par Hertzberg. Cette innova-

[1] Voyez les *Mémoires* lus par Hertzberg, entre 1780 et 1786.
[2] Lettre de Frédéric à d'Alembert, 24 février 1781.
[3] Lettre de Frédéric à d'Alembert, 6 janvier 1781.
[4] Comparez Engel, *Le philosophe du monde* (en allemand), ch. 1.
[5] Ces deux auteurs furent reçus le même jour, le 14 septembre 1786.

ion fut ainsi formulée : la langue française a cessé d'être 'idiome exclusif de l'Académie ; désormais le Recueil fficiel recevra indistinctement des travaux allemands et les travaux français ; ces deux langues y prendront place ur le pied d'une parfaite égalité, comme le français et e latin sont employés indifféremment dans les Mémoires le Saint-Pétersbourg.

Rien n'était plus légitime, à la vérité, que ce changement. Était-il même nécessaire, pour le justifier, de emonter au règlement primitif, et d'invoquer l'article où Leibniz avait proposé le perfectionnement de la langue et de la littérature germaniques[1] ? Les lettres allemandes, que Frédéric II s'était contenté de *laisser faire* (comme il l'avait dit à Mirabeau), avaient agi et grandi : elles étaient entrées dans l'âge de majorité, dans leur saison de maturité, et puisqu'elles avaient créé une puissance nationale, elles avaient acquis le droit d'être 'organe d'une autorité scientifique.

On comprend aussi qu'ayant été négligés par le souverain même qu'ils n'avaient cessé de célébrer, les écrivains nationaux usaient alors de représailles ; et que 'égalité promise entre les deux idiomes ne pouvait être ni maintenue ni même établie. Dans la première année lu nouveau règne, l'Académie élut quinze membres résidants : ce nombre se composait de douze Allemands et le trois Français[2]. Après cette élection, la prépondérance

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 23 sqq.

[2] L'élégant astronome Bode, Engel, le minéralogiste Ferber, le botaniste ayer, le philologue Meierotto, l'historien Mœhsen, Ramler, Selle, Silberchlag, Teller, le tacticien Tempelhoff et Wœllner. — Louis Ancillon, Casillon fils et Erman étaient regardés comme Français.

du parti national était chose décidée. D'ailleurs, pour que ce triomphe fût plus assuré encore, il se forma, sous la direction de Hertzberg, un Comité spécialement chargé de concourir à l'avancement de la grammaire et de la lexicographie allemandes[1]; et, chose rare, ce comité produisit en effet plus d'un ouvrage utile.

Gardons-nous donc d'imiter ceux qui blâmèrent Hertzberg, en l'accusant même de n'être entré si vivement dans cette voie, que par rancune contre le grammairien Laveaux, qui avait grossièrement raillé ses écrits français. Nous trouvons cette direction aussi naturelle que légitime, et aussi profitable en définitive que simple en soi. Sans doute, la manière dont la mesure fut adoptée ou appliquée était quelquefois, comme toute réaction, excessive et violente : on l'appelait emphatiquement un *retour au patriotisme*, comme si Frédéric eût été l'ennemi de son pays. On ne se bornait pas à louer, avec une juste fierté, les récentes productions de l'Allemagne ; on censurait, on outrageait parfois, les œuvres et l'esprit de la France ; on poussait l'agression jusqu'à mépriser la langue française, en la qualifiant de « langue dérivée et formée, sans originalité et sans puissance créatrice. » Chose curieuse, toutefois, et honorable pour les partisans de Hertzberg : celui qui portait le plus loin cet excès de colère ou de dédain, n'était pas Allemand ; c'était l'Italien Denina. Comme *gallophage*, Denina précédait dignement son compatriote, le *misogallo* Alfieri.

[1] *Deutsche Deputation*, publiant des *Beitræge zur deutschen Sprachkunde*. Teller, Zœllner, Gedicke et Moritz en étaient les principaux collaborateurs.

Les débats nés de cette rivalité doivent rester en dehors de nos récits. Nous demandons la permission de ne présenter ici qu'une seule réclamation élevée par les vaincus ; celle que Mérian fit entendre[1].

« L'objection qu'on se plaît le plus à répéter, dit-il, c'est que la langue française ne convient pas à une académie allemande. La réponse est aisée. Les académies ne sont d'aucun pays particulier, mais sont de tous les pays, comme les sciences qu'elles cultivent et la vérité qu'elles professent. Elles doivent donc parler un langage intelligible à toutes les nations, et l'allemand n'est point ce langage. LEIBNIZ n'osa en faire celui de la Société royale instituée sous ses auspices avant la nôtre. Ce grand homme ne s'en servit presque pas lui-même, et pour aucun usage important : c'est au contraire en français qu'il exposa ses plus belles découvertes physiques et géométriques, qu'il traita les sujets de la plus profonde philosophie, qu'il publia ces admirables écrits qui ont rempli la terre de la célébrité de son nom. Mais, sans remonter si haut, l'académie de GOETTINGUE, qui fleurit au milieu de l'Allemagne, n'en a pourtant pas adopté la langue, quoique déjà très perfectionnée dans le temps de sa fondation, et ne l'adopte pas encore. Ses volumes continuent de paraître en latin. Mais pour nous, malgré quelques inconvénients que je ne me dissimule pas, je pense que sur le tout la langue française nous convient davantage, et entre autres pour des raisons locales dont le détail me mènerait trop loin... Le *patriotisme* est une belle vertu, sans doute : pratiquez-la comme citoyens, aimez, servez, défendez votre patrie, mourez pour elle s'il le faut. Mais en votre qualité d'hommes de lettres, vous n'avez point de patrie, vous êtes citoyens du monde. Aimez le vrai, goûtez le beau, soyez justes envers toutes les nations. Et puis, quand on vous passerait un peu d'enthousiasme pour la vôtre, pourquoi perdre en de vaines querelles un temps que vous pouvez mieux employer ? Honorez-la par vos écrits ; rendez-vous immortels pour l'immortaliser !... »

[1] *Mémoires*, année 1787, p. 398 sq. — Comp. les *Souvenirs* de Thiébault, T. V, p. 196 sqq.

Le second effet de l'impulsion donnée par Hertzberg fut peut-être moins sensible, mais fut également rattaché aux anciens statuts[1]. Il s'agissait d'une direction plus marquée vers l'*utile*, vers l'application industrielle et sociale. Il s'agissait, dans les vues du Curateur, d'accomplir enfin les vastes desseins de Leibniz en faveur du progrès pratique des sciences et de la prospérité matérielle du peuple. De là, toutes ces questions mises au concours dès l'avénement de Guillaume II, sur la meilleure construction des chaussées, sur la meilleure nourriture du bétail, sur la diminution de la jachère. A ceux qui craignaient que les problèmes d'administration publique, d'économie civile ou rurale, ne prissent la place des hautes spéculations et même des études morales, on opposait, non-seulement les vœux de Leibniz, mais jusqu'aux conseils de Descartes qui, dans le *Discours de la méthode*[2] avait recommandé de faire « des expériences qui peuvent servir. » Au reste, cette tendance positive avait ceci de particulier, qu'elle était appuyée par Wœllner autant que par Hertzberg. En méconnaître l'importance ou l'opportunité, ne saurait entrer dans notre pensée; mais nous concevons aussi que les philosophes de l'Académie en dussent redouter la prédominance, d'autant plus que le mouvement extérieur de la philosophie allemande devenait chaque jour plus actif et plus fécond.

Ce mouvement avait alors Kant et ses premiers disci-

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 21 sqq., 166.
[2] Voyez p. 196, édition de M. V. Cousin.

les pour centre ou pour soutien. Quelle attitude l'Académie prit-elle à leur égard?

La critique à laquelle elle soumit la doctrine de Kœnigsberg, la polémique qu'elle institua, est le côté intéressant de cette corporation sous le règne de Guillaume II, et c'est aussi le côté que nous avons à mettre en lumière. Nous allons donc concentrer ici les objections des philosophes berlinois, et en composer un tableau, une sorte de pendant à notre analyse de la *Critique de la raison pure.*

Dans ce tableau, l'on ne retrouvera pas les censures d'un Denina, qui ne voyait chez Kant que des *absurdités*[1]; et (lorsque ce mot choquait les académiciens et que l'auteur était obligé de le donner pour une faute d'impression), des *abstrusités.* On n'y rencontrera pas même les plaisanteries de Nicolaï, si divertissantes qu'elles aient été quelquefois. Nous y rassemblerons les réflexions de Mérian et des Castillon, de Selle et d'Engel, de Teller et de Garvé, de Schwab et de Louis Ancillon, d'Ancillon surtout, aux yeux duquel Kant était une « tête très forte, très vaste et très systématique, un inventeur aussi ingénieux que profond[2]. » Peut-être reconnaîtra-t-on que cette opposition égalait souvent, en justesse et en vigueur, celle de Herder, de Jacobi et de G.-E. Schulze.

[1] Voyez la *Prusse littéraire*, art. *Eberhard* et *Kant;* — puis, le *Vicende della letteratura*, T. II, p. 562.

[2] *Mémoires*, année 1800, p. 114. Comparez, années 1797, p. 64, 87; — 1802, p. 20; — 1803, p. 11.

CHAPITRE II.

Tableau des objections faites par l'Académie contre la philosophie de Kant. — Du titre même de la *Critique de la raison pure*. — De la méthode suivie dans cet ouvrage. — Des formes de la sensibilité, l'espace et le temps. — Des catégories de l'entendement — Des idées de la raison, des *antinomies*. — Des contradictions intérieures de la *Critique* théorique, et de l'opposition où la met Kant avec sa *Critique de la raison pratique*. — Ces inconséquences sont telles, qu'elles détruisent le principe fondamental de la philosophie nouvelle, la *subjectivité* de la connaissance humaine. — Kant n'a réfuté ni Berkeley ni Hume : rapports de son idéalisme sceptique avec les doctrines de ces deux philosophes.

La première question soulevée par la *Critique de la raison pure*, parmi les académiciens de Berlin, devait concerner le titre même de l'ouvrage. Que signifie-t-il? Avons-nous affaire à un livre de psychologie, à un traité de logique, à un essai de métaphysique? Touche-t-il à toutes ces études à la fois? Kant l'avait d'abord donné pour une Introduction à la haute philosophie, pour une sorte de Préliminaires de la métaphysique, pour quelque chose d'équivalent au Premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote, au *Discours de la Méthode*, au Premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain* par Locke, aux *Nouveaux Essais* de Leibniz, aux *Essais* de Hume, à l'*Organon* et à l'*Architectonique* de Lambert. Kant se proposait alors de construire un système original de métaphysique, après avoir contrôlé dans la *Critique* les systèmes antérieurs; car il était persuadé que « l'homme ne renoncerait pas plus

à la métaphysique qu'il ne renonce à la respiration, de peur d'aspirer un air infect[1]. » Mais plus tard, découragé ou fatigué, il abandonna ce projet, et finit par considérer la *Critique* même comme un système de métaphysique. Or, la *Critique* est-elle cela? C'est une œuvre mixte, un monument à part, *sui generis* : c'est, si l'on veut, une théorie à la fois et un examen de la connaissance humaine. Mais lors même qu'on l'envisage ainsi, elle offre de vives disparates, un mélange confus d'idées pures et de notions expérimentales, d'abstractions et de descriptions, d'observations et d'hypothèses. On se demande si le terme de *raison pure* est capable d'embrasser un ensemble tellement varié ; et l'on doit convenir que Kant eût sagement fait de choisir une expression qui s'étendît à la raison et à l'entendement, puisque dans le corps de l'ouvrage il distinguait, non-seulement la sensibilité et l'entendement, mais l'entendement et la raison. L'épithète de *pure* était-elle à sa place? Opposée à pratique, comme à expérimentale, elle rendait la pensée de Kant, sans doute : mais pourquoi dès lors admettre, dans le cours des recherches, tant d'éléments empiriques, tant de choses d'application ?

Quelle méthode l'auteur suit-il dans ces recherches? Procède-t-il *à priori*, ou *à posteriori*? par déduction, ou par induction? Comment arrive-t-il aux principes qu'il pose de prime abord? quelle faculté est chargée d'entreprendre cette enquête? Est-ce la raison pure elle-même? Il faut bien que ce soit elle, puisque ni la sensibilité ni l'entendement ne sauraient être juges de la raison pure.

[1] *Prolégomènes pour toute métaphysique à venir*, p. 192.

Voilà les demandes que faisait ensuite l'Académie, et auxquelles Kant ne répondait pas d'une manière péremptoire. C'est, avant tout, au moyen de la raison qu'il prétend passer en revue les ressources et les productions de la raison. Mais, en ce cas, quelle contradiction entre la première page et la dernière ! Comment, on veut prouver, par la raison pure, que la raison pure est impuissante à rien affirmer? Le titre même de l'ouvrage dépose contre ses conclusions. Si le titre est exact et s'il résume le contenu, il dément les conclusions. Si la raison est en état d'entreprendre la critique de nos facultés et de nos connaissances, la critique d'elle-même; elle est en état aussi de les comparer à leurs objets, de les confronter avec les choses; elle est par conséquent en état de connaître les choses. L'esprit humain qu'elle juge est de même un objet pour elle; car, afin de le juger, elle sort d'elle-même et embrasse l'esprit de tous, l'humanité. Si les conclusions sont légitimes, au contraire, la faculté à laquelle on les doit, ne mérite aucune confiance; et les conclusions deviennent elles-mêmes très suspectes.

Malgré tout ce vague, il est évident que Kant suit de préférence la méthode d'observation, l'expérience psychologique; et c'est à la lumière de cette méthode que l'Académie se plaisait à examiner la *Critique*.

Guidée par l'expérience intérieure, elle recherchait d'abord si la manière dont Kant distinguait les facultés de l'esprit humain était fondée dans la conscience. Il en admet trois : sensibilité, entendement et raison. La sensibilité lui est à la fois source d'impressions, d'intuitions et de représentations : c'est-à-dire qu'elle est déjà pour

lui une sorte d'entendement. L'entendement est la faculté de coordonner les représentations, et de ramener les phénomènes à l'unité. La raison enfin rassemble ces unités et en forme un tout systématique. En quoi donc l'entendement diffère-t-il de la raison? Des deux côtés, il s'agit de réduire les connaissances à l'unité; des deux côtés, c'est une puissance «régulative,» et non «constitutive,» que l'on voit s'exercer. La raison n'est que l'entendement élevé à un degré supérieur. De sorte que, si la sensibilité est confondue avec l'entendement, l'entendement est à tort distingué de la raison. Kant convertit les notions d'espace et de temps en formes pures de la sensibilité : or, si ces formes sont pures, elles ne peuvent venir de la sensibilité, et si elles ne viennent pas de la sensibilité, pourquoi Kant ne les attribue-t-il pas à l'entendement? Pourquoi ne les met-il pas au nombre des formes de l'entendement, de ce qu'il appelle catégories? L'Esthétique devait donc être incorporée à la Logique.

Les deux principaux éléments de cette Esthétique, la double théorie de l'espace et du temps, devait donner lieu à bien des objections, non-seulement par leurs conséquences, mais par leurs fondements. Si la théorie de l'étendue avait l'absolue certitude que son auteur lui attribue, elle exclurait toute autre façon de concevoir l'espace : ce qu'elle ne fait point. La part de la raison dans l'idée d'espace est incontestable; mais s'en suit-il que cette idée ne renferme rien d'expérimental? Quand nous nous mouvons, quand nous tournons nos yeux vers d'autres objets, quand nous touchons les corps, il est évident que nous recevons des impressions réelles, que nous

avons affaire à une réelle étendue, et que ces corps sont dans un espace extérieur et étranger à nous-mêmes. Aussi la notion interne et abstraite d'espace ne se présente-t-elle jamais isolée, ou séparée de la perception externe et concrète d'un espace donné. Il ne s'agit pas seulement de concevoir l'espace, il s'agit de le percevoir ; et s'il est vrai que nul objet ne puisse être conçu hors de l'espace, il est vrai aussi que nous ne pouvons percevoir nul objet en dehors de l'espace, sous peine de détruire la réalité du monde extérieur. Que l'on établisse l'universalité de la notion *à priori*, lorsqu'il est question de l'espace illimité et infini ; mais, à l'égard de l'espace limité des corps particuliers, que l'on cesse de regarder cette notion comme pure ! Elle n'est pas moins réelle et ne subsiste pas moins, après que l'on a fait abstraction de tout ce qu'il y a de matériel dans les choses.

Chacun entrevoit les conséquences de cette théorie. Si la notion d'espace n'est qu'un produit de l'entendement, si les objets n'existent pas réellement en dehors de nous, hors les uns des autres, ceux-ci à côté de ceux-là ; il n'y a plus pour nous aucune connaissance véritable des êtres extérieurs, et les propriétés des corps, l'étendue, la figure, la mobilité et jusqu'à l'impénétrabilité, ne sont que des effets de notre organisation intellectuelle. D'après Kant, pour que ces formes de la sensibilité se manifestent, un certain *quelque chose*, distinct de nous, mais qui *en soi* nous reste parfaitement inconnu, est obligé de les exciter et de les mettre en jeu. Cette assertion est contraire à l'expérience, et incompatible avec la manière dont se forme en nous la notion de l'espace et des choses qu'il

contient. Selon le témoignage de la conscience, en effet, la division, la distance, la proximité, la coëxistence, et tout autre mode de l'étendue, sont les résultats d'impressions réelles : nous les percevons immédiatement et constamment, et en cherchant à connaître les objets extérieurs, il nous est impossible de nous en défaire. D'ailleurs, si Kant avait raison sur la nature de l'espace, il perdrait le droit dont il fait usage plus tard, celui d'admettre la réalité du monde extérieur ; parce que, dans un système où le contenant est idéal, le contenu l'est de même nécessairement.

Ne faut-il pas étendre cette même négation au monde intérieur, si Kant ne s'est pas trompé sur la nature du temps? Encore ici sa théorie est opposée aux plus fermes dépositions de la conscience, à tout ce qu'elle nous apprend le mieux sur la succession des choses et leurs vicissitudes. La notion de durée et de changement pourrait-elle naître en nous, si les choses ne variaient ou ne persistaient pas? Au reste, Kant lui-même admet ceci : pour que nous ayons des perceptions, il faut que les choses agissent sur notre sensibilité. Or, peut-il y avoir affection et impression, sans qu'il y ait succession et changement externe? Et ose-t-on affirmer que le changement et la succession ne soient aussi que des formes de l'esprit? Que si on ne l'ose pas, on convient tacitement que quelque chose d'extérieur correspond à la notion de temps, primitivement éclose dans l'esprit, mais sous l'empire des sens. La marche des choses, depuis celle des astres jusqu'à celle des insectes, le développement de la vie universelle, la trame de notre propre existence, tout s'oppose à ce que

l'on regarde la notion de temps comme une pure conception. Non, ce n'est pas seulement une manière de voir, c'est une manière d'être. Nous ne concevons pas seulement la durée, nous en participons. Si le temps n'était qu'une nécessité de l'entendement, qu'un besoin de l'esprit, nous pourrions le modifier à notre guise, en supprimer ou en créer les parties, en rapprocher ou en éloigner les mesures : mais il n'en est pas ainsi. Le temps nous résiste et nous domine, comme l'espace, comme le monde auquel se rapportent ces prétendues formes de la sensibilité.

La théorie de Kant n'est pas démentie seulement par le sens commun et l'opinion générale de l'humanité, elle l'est par toute saine spéculation. Sur quel fondement, en définitive, cette théorie est-elle assise ? Sur une vue arrêtée d'avance, et comme sur un parti pris : à savoir, que la raison humaine est essentiellement subjective, ou plutôt absolument impuissante à rien affirmer snr la nature objective des choses. La confusion de l'espace idéal et de l'espace réel, du temps idéal et du temps réel ; disons mieux, le sacrifice du réel à l'idéal, devait sortir inévitablement de cette vue, de même qu'un corollaire sort d'un théorème. Mais la science, dans sa juste sévérité, repousse toute solution dont la base a été posée par un effort prémédité de l'esprit systématique.

L'expression même de *formes de la sensibilité* dénote, soit une confusion, soit une distinction arbitraire. Indique-t-elle que ces formes résident dans la faculté de sentir ? Non : car elles sont nécessaires et *à priori*. Mais si elles ne sont pas fournies par la sensibilité, elles appartiennent à l'entendement : et alors quelle différence

l'auteur met-il entre elles et ces principes logiques qu'il appelle catégories? Ces formes de la sensibilité sont donc, non pas sensibles, mais intellectuelles et logiques. Dès lors, il ne fallait pas les séparer des formes de l'entendement; dès lors, il fallait en augmenter le nombre, et y ajouter, par exemple, les conditions relatives à la causalité et à la substantialité, qui ne sont pas moins nécessaires à nos impressions et à nos perceptions sensibles. Il est impossible de croire à l'action d'un objet sur nous, c'est-à-dire à une impression, sans avoir l'idée de cause. Il est impossible de croire à telle propriété d'un objet, c'est-à-dire à une perception, sans avoir l'idée de substance. Kant met avec raison la cause et la substance parmi les principes rationnels : pourquoi n'y place-t-il pas aussi le temps et l'espace?

Il est clair que ces formes de la sensibilité ne sont que des catégories de l'entendement. Leurs fonctions sont les mêmes : elles doivent coordonner et unir les données de l'expérience. Leur origine et leur portée sont les mêmes : elles sont antérieures et nécessaires à l'expérience. Elles sont donc deux modes, deux degrés, deux applications d'une même faculté. L'*Esthétique* de Kant n'est donc qu'une partie de sa *Logique*, et l'on ne voit guère pourquoi la philosophie critique s'attachait à tenir séparés ces deux ordres d'études[1].

La première section de la Logique, l'*Analytique*, offre

[1] Jacobi (*Œuvres*, T. II, p. 216 sq.) allait plus loin que nos académiciens. Selon lui, la sensibilité et l'entendement, tels que les envisage Kant, ne sont pour nous que ce que le rocher est pour l'huître. — Comp. Feder, *De l'espace et de la causalité* (1787, en allemand); Tetens, *Essais philos.* (en allemand) T. I.

des lacunes considérables, au sentiment de l'Académie. Elle devait examiner toutes les fonctions de l'entendement, et expliquer la formation de toutes nos connaissances. Or, elle omet d'abord l'attention, et par conséquent toute la part de l'activité volontaire; puis la mémoire, l'abstraction, la généralisation. Elle ne tient compte que de la conscience de soi, de l'imagination et de l'association des idées. A l'égard de ces trois emplois de l'esprit, enfin, elle se permet bien des amalgames et bien des suppressions. La conscience de soi, Kant ne la considère que d'une façon abstraite, ou comme un simple phénomène : il la condamne au rôle de lien logique, de lien destiné à faire un ensemble des phénomènes internes; il ne lui accorde pas d'essence propre, de substance vivante et réelle; ou bien, il la regarde comme une faculté, mise à côté d'autres facultés, et non pas comme la condition générale et toujours présente de toute opération intellectuelle; ou bien encore, il la traite comme une représentation, et non comme le fond même de l'âme. Kant s'en passerait, s'il pouvait se passer de la notion d'identité : tant l'influence de Locke et de Hume continue à le subjuguer!

L'imagination possède chez Kant deux attributs, la reproduction et la *recognition*. Mais ces deux attributs étaient-ils indispensables pour expliquer la formation d'une perception? La marche suivie par la réalité n'est pas si compliquée. L'esprit perçoit directement. L'union de la sensibilité et de l'entendement, au moyen de l'imagination, telle que la comprend la philosophie critique, n'est point une organisation assez simple pour

la nature. Sans doute, l'imagination entre pour quelque chose dans la perception, mais elle n'en est pas la condition principale; et si la conscience suffit pour lier les intuitions, l'imagination devient inutile. Cette méprise était immanquable, après l'erreur commise au sujet de la conscience. Kant désunissait la conscience de soi et la conscience du monde extérieur, ou du *non-moi*, qui en est toutefois le corrélatif naturel et le nécessaire complément.

Les principes que l'école de Locke désignait par le terme d'association, s'appelaient catégories chez Kant. Les catégories y servent, comme la conscience et l'imagination, à rapprocher, à unir les représentations. Elles doivent de plus se rallier entre elles et se fondre en un ensemble, où chacune pourtant occupe une place déterminée et où toutes s'enchaînent étroitement. Quatre espèces, et chaque espèce divisée en trois sous-espèces : donc en tout douze formes de l'entendement, douze cadres d'intuitions et de jugements. Comment l'auteur a-t-il obtenu ce tableau si régulier? Par l'analyse des jugements. Mais les jugements sont-ils en réalité tels qu'il les croit ou les représente? Faut-il que ces jugements, pour devenir intelligibles, se modèlent rigoureusement sur les catégories? Si Kant tire les catégories des entrailles du jugement, pourquoi ne songe-t-il pas à justifier ses inductions? Si c'est la réflexion qui les lui fournit, pourquoi n'indique-t-il pas la voie par laquelle il est parvenu à les énumérer et à les classer? Kant parle fréquemment d'une certaine déduction des catégories : mais cette déduction ne raconte pas l'histoire de leur formation; elle n'est que la

démonstration de cette maxime qu'il est impossible de penser sans le concours des catégories. Kant affirme que ces catégories, quoique applicables aux matériaux offerts par les sens, ne peuvent rien apprendre sur la nature réelle des choses : mais nulle part il ne montre qu'elles ne procèdent pas de l'expérience.

Kant avait puisé dans l'expérience. Si cependant il eût consenti à la consulter plus souvent, il eût donné à ses divisions, non pas autant de symétrie, mais plus de vraisemblance; il n'eût pas distingué des jugements qui paraissent équivalents, ni constitué des catégories qui rentrent les unes dans les autres. Selon lui, ces quatre sortes de jugements regardent uniquement la forme; et cependant il est aisé de les rapporter à la matière des jugements, en particulier la catégorie de la quantité. La division en modalité et en qualité n'est ni exacte ni fondée. La catégorie de relation ne regarde pas le rapport de l'attribut au sujet; elle regarde le rapport d'un jugement à un autre, et elle repose, non sur l'opération appelée jugement, mais sur la faculté de raisonner.

Supposé que ces éléments soient tous légitimes et réels, ne peut-on pas les réduire davantage les uns aux autres? Kant nous propose les douze catégories, comme il avait proposé les deux formes de la sensibilité, comme il proposera l'unité idéale de la raison; c'est-à-dire décisivement et dogmatiquement, comme autant de données nécessaires de l'intelligenee, à titre de révélations spontanées, d'inspirations transcendantes, mais d'inspirations consacrées par la réflexion et l'expérienee. Ce sont elles qui doivent remplacer, et les *idées innées* de Descartes et

de Leibniz, et les *idées simples* de Locke et de Lambert. Elles ont, en effet, le caractère mystérieux des unes et le caractère arbitraire des autres. Kant ne s'est-il pas arrêté à la différence des mots, plus qu'à la nature essentiellement distincte des choses? Comment, sans cela, eût-il fait deux catégories séparées de l'affirmation et de la négation? de la cause et de la réciprocité? de la substance et de l'existence?

L'intelligence, sans contredit, n'est pas une table rase : mais est-elle une table analogue à cette liste de catégories? La diviser en compartiments pareils, c'est la considérer comme une sorte de machine, comme une figure géométrique, et non comme un organisme vivant et libre. C'est ébaucher un code de la pensée, un règlement de logique et d'ontologie à la fois; mais, puisque un des articles de ce règlement même décrète que les catégories ne peuvent rien déterminer à l'égard de la réalité, c'est donner une législation impuissante, au fond, une législation incapable de saisir les êtres, d'atteindre les cas pour lesquels elle a été faite. Du moins Aristote et Plotin avaient-ils admis un rapport positif entre leurs catégories et le monde soit sensible soit intelligible.

Les catégories, se trouvant placées sur les limites de la logique et de l'ontologie, serviraient à rapprocher deux sphères, la pensée et la réalité. Cependant leur auteur ne veut pas qu'on les applique au monde intérieur, aux phénomènes de la conscience ou de l'intelligence. D'après Kant, elles ne doivent s'appliquer qu'aux objets extérieurs : mais ces objets même n'ont-ils pas aussi des formes et des manières d'être, des lois et des dispositions, sembla-

bles et peut-être identiques aux conditions auxquelles les soumet l'esprit humain? La causalité est une forme propre de l'entendement; d'accord : mais s'en suit-il que les objets ne soient pas aussi des causes? C'est par l'expérience, c'est par l'action des objets, c'est-à-dire par leur causalité, que le principe de cause s'éveille ou se développe en nous. Kant lui-même admet deux sources de connaissances, la réceptivité et la spontanéité : c'est admettre deux sortes d'activités. La réceptivité, dit-il, est passive : soit! Mais si la réceptivité consiste à recevoir, le rôle de l'expérience consiste à donner; et les objets qui constituent le domaine de l'expérience, constituent des forces, des causes et des substances, des puissances correspondantes à celle qui se nomme l'esprit humain.

Au surplus, cette table de catégories se compose de notions, non-seulement générales, mais abstraites; de notions tellement détachées de la réalité, qu'elles ne s'y peuvent adapter sans violence. La preuve que Kant même est embarrassé de leur état d'inertie et de mort, c'est qu'il s'efforce de les vivifier, de les assouplir, par ce qu'il appelle le *schématisme*. D'où sont tirés les éléments de cette nouvelle invention? Est-ce une imitation de ce qui se passe, suivant Platon, pour les Idées? Kant se borne à répondre que c'est là « un art caché dans les profondeurs de l'âme. » Il essaye néanmoins de nous persuader que ce mécanisme doit fonctionner à l'aide de la notion du temps, à l'aide du sens intime. Le sens intime c'est la conscience, apparemment : qu'est-ce qui l'autorise à intervenir ici? La notion de temps a-t-elle qualité pour jouer un tel rôle, au milieu de l'action directe des caté-

gories? N'est-elle pas une forme de la sensibilité? Si elle est indispensable ici, fallait-il créer des formes pour la sensibilité pure? Le temps ne devait servir, dans l'origine, qu'à coordonner, à encadrer les sensations : le voilà maintenant appelé à transformer les catégories en schèmes, les schèmes en perceptions! Si le temps est tellement indispensable, le schématisme pourrait bien n'être qu'un rouage inutile : le temps, au contraire, pourrait bien former une loi pour les choses, autant que pour l'esprit humain!

Kant ne se contente pas de spécifier son schématisme, il tâche d'exposer systématiquement tous les « principes » de l'entendement pur. Quelle différence met-il donc entre ces *principes* et les catégories, ou les schêmes? Une différence de mots! Ce sont aussi des jugements, des connaissances, des directions; ce sont, d'ailleurs, des maximes qui pourraient se rattacher directement aux catégories mêmes. Mais Kant se complaît à tel point dans les divisions symétriques, qu'il ne peut se refuser la satisfaction de partager les notions pures en trois classes : catégories, schêmes et principes; après avoir partagé en trois les facultés de l'intelligence, et fait arriver trois à trois les catégories et les schêmes.

Le résultat de tant d'artifices, est-ce du moins une réfutation du scepticisme? Kant, il est vrai, a mis hors de cause la réalité du monde intellectuel, la nécessité de son concours dans la formation de la connaissance; mais comme il interdit en même temps à l'intelligence de rien présumer de la valeur intrinsèque des objets de la connaissance, il ne fait guère autre chose que renouveler la

doctrine de Hume. « Nous envisageons ainsi les choses, pour l'ordinaire ou le plus souvent, par l'effet de l'habitude, » voilà la formule du pyrrhonien anglais. «Nous les envisageons ainsi toujours et nécessairement, par l'effet de notre constitution intellectuelle, » telle est la maxime de Kant. Mais ni Kant ni Hume ne disent : « Ce que nous voyons ainsi est réel, non-seulement en nous, mais hors de nous. » Prétendre connaître les choses telles qu'elles sont, prétendre saisir la réalité des êtres, c'est là, pour l'un et l'autre, une illusion profonde et une pure vanité de notre raison.

De l'*Analytique* Kant arrive à la *Dialectique*, de l'entendement il passe à la raison. La raison, il la définit la faculté de connaître l'inconditionnel, l'absolu, l'infini : la faculté des *Idées*. Mais comment Kant arrive-t-il des catégories aux idées? D'où vient que la raison, incapable de pénétrer la nature intime des objets, est pourtant capable de s'élever aux idées. Kant répond par une distinction vulgaire et superficielle : la distinction du jugement et du raisonnement. « La raison, dit-il, se manifeste par des raisonnements et des conclusions. » N'est-ce pas là méconnaître l'acte fondamental de la raison, comme on avait méconnu l'essence de la conscience personnelle? La raison se déclare primitivement par des affirmations immédiates et irréfléchies, et non par des raisonnements et des délibérations. Elle agit directement, spontanément, dans les esprits les moins capables de raisonner; elle procède par intuition, avant de s'exercer par des déductions et des combinaisons logiques. Il y a plus : Kant méconnaît la fonction de la raison, en ne la destinant

qu'à limiter et à contenir la sensibilité et l'entendement. « Elle empêche l'entendement, dit-il, d'appliquer les catégories aux objets transcendants, à l'âme, à Dieu, à l'univers; comme la sensibilité l'empêche de croire que les catégories répondent à des qualités inhérentes aux objets sensibles. » La raison ne devient ainsi qu'une barrière, que la négation même de l'entendement.

Ce qui démontre que Kant immole la raison à son tour, c'est qu'il anéantit la métaphysique. Après avoir adopté trois facultés de connaître, il admet trois ordres de connaissances : les connaissances physiques, les connaissances mathématiques, les connaissances métaphysiques. Les premières n'ont de certitude, à ses yeux, que dans leur partie rationnelle, par les principes empruntés aux catégories, Les sciences métaphysiques sont des conclusions rationnellement légitimes, mais dépourvues d'objet positif. Les sciences mathématiques, y compris la logique, jouissent seules d'une évidence incontestable et sont seules véritablement *à priori*. En quoi donc ce résultat diffère-t-il des assertions de Hume[1]?

D'un autre côté, Kant découvre au fond de la raison une tendance irrésistible à l'infini; et il croit que cette tendance se prononce dans trois directions. Comment est-il arrivé à démêler ces directions? Par l'analyse des raisonnements. Tour à tour catégorique, hypothétique et disjonctif, le raisonnement lui fournit les trois idées d'âme, d'univers et de Dieu. On peut accorder, à la vérité, que ces conceptions se trouvent mêlées à ces trois

[1] Les académiciens donnaient à Kant le surnom que Hamann lui avait infligé, celui de *Hume prussien*, (*Œuvres* de Hamann, T. VI, p. 186.)

sortes de raisonnements : dans l'un, la substance, et par conséquent l'âme ; dans l'autre, la cause, et par conséquent l'univers ; dans le dernier, l'absolue condition des substances et des causes, et par conséquent la Divinité. On peut, à force d'habileté, réussir à ramener chacun de ces raisonnements généraux à une unité centrale. Mais ne prouve-t-on pas ainsi deux choses : la première, c'est que l'on était en possession de ces idées, avant d'avoir analysé les raisonnements ; la seconde, c'est que la raison a des vues immédiates, des affirmations intimes et positives, antérieures à tout raisonnement. Pour que la prétendue « déduction » de Kant fût admissible, il faudrait que l'on ne pût trouver l'idée du *moi* que dans le raisonnement catégorique ; celle de l'univers que dans le raisonnement hypothétique ; celle de Dieu que dans le raisonnement disjonctif. Or, cela arrive si peu que chacune de ces formes de raisonnement fournit, au besoin, chacune de ces trois idées, comme elle peut s'appliquer à toutes les conséquences de ces mêmes idées.

Cependant, ce qui importe davantage à notre philosophe, c'est de prouver que ces trois idées ne sont que trois illusions, dès que l'on prétend les regarder comme réelles, comme existantes hors de la raison. Ce que l'on a toujours appelé les idées-mères de l'esprit humain n'est qu'une source d'erreurs, de *paralogismes* et d'*antinomies*, et le but de la *Dialectique* est de dévoiler cette source. La raison, dit Kant, est capable d'imaginer autant de motifs pour l'une des solutions que pour la solution opposée ; autant d'arguments en faveur de l'une de ces idées que contre elle. Mais en même temps il se crée des

difficultés imaginaires, et ne paraît pas lui-même très persuadé que pour chaque problème il n'y ait que deux solutions contradictoires. Deux partis diamétralement opposés n'annoncent-ils pas, d'ailleurs, une affirmation fondamentale ? La thèse qui nie l'antithèse, l'antithèse qui nie la thèse, cette double négation n'équivaut-elle pas à une affirmation, ou ne l'entraîne-t-elle pas? Il n'est pas impossible de concevoir l'âme immortelle dans son fonds, mais liée dans ses manifestations à des organes mortels. Il n'est pas impossible de concevoir le monde primitivement créé, mais fatalement enchaîné à des lois souveraines. Il n'est pas impossible de concevoir la liberté de l'homme illimitée dans le for intérieur, mais bornée dans ses développements externes. Il n'est pas impossible de concevoir Dieu comme nécessaire dans un monde où tout est contingent, comme parfait dans un monde imparfait. Il n'est pas exact, du reste, que la thèse et l'antithèse aient toujours le même degré de vérité; il est évident, au contraire, que telle solution, appuyée sur un fait de conscience irréfragable, est plus forte que telle autre solution, fondée sur un simple raisonnement ou sur une pure conjecture. Ailleurs, Kant ne récuse point l'autorité de la conscience : dans la *Critique de la raison pratique*, il l'invoque hautement, en proclamant la liberté morale et l'immortalité de l'âme. Quant à l'existence de Dieu, elle n'est pas environnée d'une certitude immédiate; mais les preuves médiates qui la garantissent sont si solides, que leur évidence égale la certitude immédiate.

L'objection que « ces faits de conscience ne seraient

que des faits subjectifs, » ne saurait rien prouver dans le système de Kant où tout est déclaré subjectif. Il n'en demeurerait pas moins établi que ces faits sont plus convaincants que d'autres, bien que subjectifs comme tous les autres; et qu'ainsi l'équipollence complète des antinomies est une fiction.

Kant considère les motifs contradictoires comme des quantités mathématiques, comme des grandeurs mesurables et comptables, qu'il s'efforce de mettre en balance. De là des espèces de parallèles, où l'antithèse reproduit négativement ce que la thèse avait avancé affirmativement : écart visible, où l'esprit mathématique pouvait seul entraîner. En effet, si le *moi* n'est pas uniquement « un principe régulateur servant à donner de l'unité à la multiplicité des modifications intérieures; » si le monde n'est pas seulement un enchaînement fatal de phénomènes et d'événements; si Dieu est autre chose qu'une idée suprême, « servant à donner de l'unité à la multiplicité des accidents extérieurs et à couronner les connaissances de l'homme : » alors cette absolue contradiction des notions fondamentales de la raison n'existe point; alors la raison n'est pas inévitablement en désaccord avec elle-même et sans retour condamnée au désespoir; alors la psychologie n'est pas un *paralogisme,* ni la cosmologie une *antinomie,* ni la théologie un *idéal;* alors ces sciences ont un objet réel.

A l'égard de l'idée de Dieu, en particulier, Kant fait mille efforts pour affaiblir les preuves qui nous en garantissent la réalité. Il lui est aisé de montrer que l'argument ontologique, tel que Wolf l'avait formulé, n'a

qu'une valeur logique : mais pouvait-il en dire autant de la manière dont Descartes avait présenté cet argument? La notion de perfection absolue n'est-elle qu'une notion négative, obtenue par voie d'abstraction ? Ne suppose-t-elle pas la présence d'un être souverainement parfait? Qui ose soutenir qu'elle ne soit qu'un fruit de l'imagination? Et cette autre preuve, tirée des causes finales, ne subsiste-t-elle plus après les critiques de Kant? Elle subsiste même pour Kant qui, malgré ses critiques, ne peut se résigner à l'abandonner. Du reste, alors même que ces démonstrations seraient aussi fragiles qu'elles le paraissent à Kant, celui-ci ne serait pas encore vainqueur : le Dieu qu'il attaque dans sa *Critique*, est une Divinité abstraite et morte, semblable au *moi* de sa psychologie. Ce n'est pas là le Dieu vivant et personnel de l'humanité, le Dieu créateur et ordonnateur de l'humaine conscience, le Dieu immuable et infini de l'intelligence humaine. Peut-être le dialecticien aurait-il raison, si Dieu n'était qu'une idée; si l'homme n'était pas obligé de le concevoir comme un être, comme l'Être des êtres; s'il n'était pas forcé de l'admirer et de le craindre, de l'aimer et de l'adorer.

Kant aurait pour lui la raison, dans tout ce qu'il avance sur elle, s'il lui était permis de traiter les réalités de la nature comme des abstractions. C'est uniquement parce qu'il avait cédé à une pente si périlleuse, qu'il devait aboutir à cette terrible accusation : « la raison est subjective et personnelle, et ne peut donc rien affirmer sur la constitution des choses. » Ainsi, la raison est frappée d'impuissance, parce qu'elle réside dans un sujet, dans

l'homme; comme si, pour connaître les choses, l'homme devait se transformer dans les choses mêmes; comme si la connaissance n'était pas un rapport entre l'intelligence et les objets. Appelez l'organisation de l'homme subjective, personnelle, humaine; mais reconnaissez qu'elle se développe d'une manière constante partout; reconnaissez que les rapports qui en résultent, à l'égard des objets, peuvent également porter ce caractère de permanence et d'universalité : c'est tout ce que l'esprit humain désire savoir, pour accorder sa confiance.

Quelle est, enfin, l'opinion qui domine la *Critique*? N'est-ce pas le scepticisme? La raison est incapable d'atteindre l'infini, telle est en effet la maxime fondamentale du scepticisme. Toutefois, la *Critique* est partagée d'esprit et de tendance. Si elle est sceptique, en traitant de la raison, elle est tour à tour idéaliste et sensualiste, en examinant l'entendement ou la sensibilité. Kant est disciple de Hume à la fin; au milieu, il suit alternativement Leibniz et Locke, Descartes et Berkeley; il est partisan de Bacon au début. Ainsi, toutes les directions éminentes de la philosophie moderne se réfléchissent dans son système, qui ressemble, dans ses meilleures parties, à un commentaire de ces paroles de Bacon : « *Omnes perceptiones sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi.* »

Kant avait pris la plume pour combattre Hume : l'a-t-il réellement réfuté? Non, il s'est arrêté à des conclusions analogues. Tombant d'accord, avec le pyrrhonien d'Écosse, que le principe de cause ne peut recevoir de l'expérience le caractère de la nécessité et de l'universa-

lité, il cherche, il place ce caractère dans l'entendement, comme une qualité primitive de l'intelligence, comme une condition à laquelle celle-ci soumet les phénomènes. « N'étant pas dans les choses observées, la causalité est dans l'observateur. » « Nous savons, continue Kant, comment tous les hommes doivent, en vertu de leur constitution, se représenter les choses; mais nous ignorons si leurs représentations sont conformes aux choses... Nous ignorons s'il y a dans les objets quelque chose qui ressemble à une cause; s'il y a des causes hors de nous. » Après avoir écrit ces dernières lignes, Kant va tendre la main à Hume, à ce Hume qui le captivait souvent beaucoup plus que la vérité, et à qui il pensait, sans doute, lorsqu'il disait : « Nul métaphysicien ne fera jamais autant de bien qu'Érasme en a fait par ses satires. »

Kant a-t-il réfuté le « bon Berkeley, » qu'il avait aussi promis de combattre? Il a dirigé plusieurs pages éparses contre l'évêque de Cloyne[1]; il a déclaré qu'il « avait conscience immédiate des choses qui sont hors de la conscience. » Mais combien de fois il répète à son tour « que nous ignorons absolument l'existence des *choses en soi*, » et que nous n'avons qu'une connaissance relative et subjective[2]! Berkeley, il est vrai, n'avait pas admis de véritables sensations; mais Kant n'accorde pas non plus de véritables perceptions. Kant ne démontre nulle part l'existence réelle et objective des corps; il dit seulement ceci : « Nous avons conscience de l'espace et

[1] Voyez, p. ex., *Critique de la raison pure*, préface, p. XXXIX; éd. I; p. 257, éd. II.
[2] Voyez *Critique de la raison pure*, éd. I, p. 370, 373, 383.

de ce qui le remplit. » Kant se contente d'affirmer ce que l'idéalisme n'avait jamais nié, et de nier ce que l'idéalisme n'avait jamais affirmé[1]. Il va plus loin : il loue l'*idéalisme sceptique*, il nomme *bienfaiteurs de la raison humaine* ceux qui en font profession[2].

De tout ce qui précède, ne peut-on pas conclure que Kant s'est trompé en pensant que son *criticisme* était la métaphysique même. Non : l'ouvrier qui déblaie et nivelle le terrain n'est pas l'architecte qui dessine et construit l'édifice. D'ailleurs, l'espèce de système qu'expose la *Critique*, l'idéalisme transcendantal, est une doctrine impossible et impraticable : Kant lui-même l'abandonne, alors surtout qu'il cherche à l'étayer. Il l'abandonne de deux manières. Après avoir prouvé que la certitude démonstrative, ou *apodictique*, n'appartient qu'à la logique, science exacte comme les mathématiques, il va se confier, d'une part à l'expérience matérielle, d'autre part à l'activité de la conscience morale. Il retourne à l'observation physique, parce que, dit-il, sans elle les formes de l'esprit demeureraient vides. Il recourt à la loi morale et à l'activité pratique, parce qu'il y croit voir l'unique fondement des vérités métaphysiques. Avant lui, même inconséquence avait été commise par Hume, se réfugiant tantôt dans l'*instinct naturel*, tantôt dans le *sens moral*, et rajeunissant ainsi la vieille contradiction des sceptiques grecs, qui ne quittaient leurs doutes que pour s'assurer dans l'*expérience* et dans la *vie*[3]. Mais ici

[1] G. E. Schulze lui adresse ce même reproche, *Ænesidemus*, p. 272 (en allemand).

[2] *Critique de la raison pure*, éd. 1, p. 377 sq.

[3] Ἐμπειρία, βίος.

cette disparate est plus choquante peut-être, en ce qu'elle fait, pour ainsi dire, heurter l'un contre l'autre les deux principaux ouvrages de Kant. La *Raison pure* est condamnée à ignorer « les choses en soi, les réalités et sensibles et intelligibles ; » la *Raison pratique* est autorisée, appelée à connaître ces réalités ! Ce que l'une a démoli, l'autre doit le relever ! Mais la première n'est-elle pas, au fond, la même faculté que la seconde ? Malgré toutes les diversités d'application, y a-t-il une différence essentielle entre les principes de l'une et les principes de l'autre ? Nullement : les principes de l'une ont pour caractères la nécessité et l'universalité, les principes de l'autre sont nécessaires et universels ; car les mots d'*obligatoires* et d'*impératifs* ne sauraient signifier autre chose. De quel droit refuse-t-on aux premiers la valeur et l'autorité que l'on accorde aux seconds ? A quel titre les principes moraux auraient-ils une portée que n'ont pas les principes spéculatifs ? La nécessité, soit logique, soit pratique, consiste dans l'impossibilité où se trouve notre âme de nier ce qui porte le sceau de la réalité, de résister à ce que la nature a revêtu d'attributs incomparables en quantité ou en qualité, d'attributs infinis et absolus.

Pour dissimuler une contradiction si mortelle à ses théories, Kant emploie des ressources ingénieuses, mais stériles. Il assigne à la *raison pratique* un rôle intermédiaire, un milieu insoutenable entre la raison spéculative, qui est sans portée réelle, et l'expérience psychologique, selon lui, privée de fondement rationnel. Quoiqu'il sacrifie la métaphysique à la morale, il n'ose pas franchement investir celle-ci de l'autorité dont il a

dépouillé celle-là : hésitant à lui attribuer les caractères d'une science véritable, il n'en fait qu'une croyance et une espérance; il n'a garde de considérer, dans la pratique, comme réalité évidente, ce que la *Critique pure* avait assimilé aux *êtres de raison*. Et cependant, si les lois morales sont effectivement des règles nécessaires et universelles, impératives et objectives, les résultats qu'elles entraînent légitimement, Dieu, l'immortalité, la liberté morale, méritent d'être mis au même rang que la science et l'évidence scientifique. Au contraire, si elles n'amènent pas des résultats certains, alors elles ne sont pas seules dignes du titre de lois souveraines : alors il faut les mettre sur la même ligne que les lois de l'entendement et de la raison pure.

C'est sur cette ligne que les plaçait l'Académie en croyant, avec Kant, que la liberté est réelle en morale; mais en croyant de plus que l'expérience qui la proclame dans la pratique la fait constater aussi théoriquement; en croyant surtout que la conscience morale qui révèle la libre volonté n'est pas en dissentiment avec la conscience personnelle qui manifeste la pensée libre. Nous sommes des êtres libres à tous égards, si nous le sommes en morale; et si la raison n'avait d'autorité légitime que dans la vie active, elle n'en aurait pas même là. La nature de l'homme vient déposer tout entière contre un système où la spéculation est sceptique et la morale dogmatique, où la spéculation est froidement circonspecte, où la morale respire un enthousiasme véhément, où la métaphysique n'est qu'un essai de démontrer que toute métaphysique est impossible. Lorsque, arrivé à la fin de sa *Critique de*

la raison pratique, Kant s'écrie : « Je contemple, au-dessus de moi, le ciel étoilé; et en moi, la loi morale[1] ! » lorsqu'il identifie éloquemment, à l'égard de la certitude, l'éthique avec l'astronomie, ce qu'annonce la voûte des cieux avec ce que le fond du cœur nous révèle ; il témoigne une dernière fois de sa méfiance pour les connaissances spéculatives, mais une dernière fois aussi il dévoile la profonde contradiction qui mine et fait écrouler l'un des systèmes les plus étonnants de la philosophie moderne.

[1] « *Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.* »

CHAPITRE III.

LOUIS ANCILLON.

Louis-Frédéric Ancillon : son origine, sa carrière, sa méthode philosophique. — Il est à la fois érudit et métaphysicien. — Analyse de ses travaux d'érudition, de ses mémoires sur Locke et Voltaire, sur Berkeley et Hume, sur Leibniz, sur la philosophie grecque. — Examen de ses observations psychologiques, de ses recherches sur la certitude et la probabilité, sur les fondements de la métaphysique, sur le principe de causalité. — Appréciation de sa polémique contre la doctrine de Kant. — Vie, travaux et influence d'autres philosophes, sous le règne de Guillaume II : Fr. de Castillon, Engel, Nicolaï, Selle, Schwab.

Des réflexions que nous venons de rassembler, les plus ingénieuses et les plus solides, sans contredit, appartenaient à Ancillon.

Louis-Frédéric Ancillon, né à Berlin en 1740, mort en juillet 1814, était alors l'unique rejeton et le chef de cette famille sage, savante, spirituelle et justement célèbre, qui avait illustré au XVIe et au XVIIe siècle le parlement de Metz, que la révocation de l'édit de Nantes avait fait émigrer, et qui avait servi la Prusse, à la tête de la colonie française, dans toutes les fonctions publiques, particulièrement dans la magistrature et le sacerdoce. Le fils de David Ancillon, de celui que le grand Électeur avait accueilli avec des transports de joie, Charles Ancillon, l'ami de Leibniz, et connu comme histo-

rien du calvinisme, avait été l'un des fondateurs de l'ancienne Académie[1]. Son petit fils, Louis-Frédéric, n'honora pas moins l'Académie moderne. A la mort de Frédéric II, il fut chargé de prononcer l'oraison funèbre du roi, dans ce modeste temple de Potsdam où le héros philosophe repose au fond d'un cercueil de bronze à côté d'un père qui l'avait méconnu. Comme sermonnaire, Ancillon était de cette école énergique et véhémente, où l'élévation et la force de la pensée dominent tout le reste, où *l'éloquence consiste à se moquer de l'éloquence*, de l'école de Pascal et de Bossuet. Cette haute qualité lui avait valu plus d'un admirateur, à Paris même[2].

Elle avait aussi contribué à le faire recevoir à l'Académie, peu après la mort de Frédéric. Il était, du reste, désigné à cet honneur par trois couronnes académiques, cueillies à Rouen, à Dijon, à Berlin. Jamais choix ne fut mieux justifié. Pendant vingt-six ans, Ancillon fut une des lumières de la classe de philosophie, un penseur « plein de sens et de sagacité, » « un métaphysicien du premier ordre par la rectitude de la pensée, la gravité du style et la puissance de la polémique, portant dans l'examen des problèmes philosophiques la même habileté que ses prédécesseurs avaient montrée dans le débat des questions religieuses[3]. »

Les premières lectures qu'il fit à l'Académie annoncè-

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 43. — Charles Ancillon mourut en 1715. — Un des aïeux de David Ancillon le théologien s'appelait aussi David : il était président à mortier, et ami de Calvin et de Bèze.

[2] Voyez le *Journal encyclopédique*, 1780, mars.

[3] M. V. Cousin, *Cours*, I[e] série, T. I, p. 129. — M. Mignet, *Notice sur Fr. Ancillon*, 1847.

rent aussi un disciple de la philosophie du XVII[e] siècle, un élève de Descartes et de Leibniz. Dans ces lectures il passa en revue les jugements portés jusqu'alors sur la preuve cartésienne de l'existence de Dieu[1]; les opinions soit favorables soit contraires à cette preuve; Leibniz, Wolf, Bulfinger, Baumgarten, Werenfels, Mendelssohn et Kant. La conclusion de cet examen instructif fait à l'avance connaître le sentiment du critique sur l'important problème de l'existence. « Toute existence, y dit-il, se montre, mais ne se démontre pas; elle se donne et se pose, comme un fait : on ne peut donc la connaître *à priori*, ni la prouver spéculativement[2]. »

Le langage qui distingue ce travail latin caractérise plus nettement encore les mémoires français d'Ancillon. L'auteur même le qualifiait avec raison de « style philosophique, simple et clair, ennemi de l'obscurité, du néologisme, de l'entortillage et du galimatias. » Je veux parler en philosophe, disait-il; non en orateur ou en peintre; je ne veux ni décrire ni déclamer; je veux partout provoquer un examen tranquille et impartial[3]. L'érudition disputait quelquefois sa plume à la métaphysique. Ses mémoires philosophiques appartenaient pour la plupart à la force de son âge; ses mémoires d'érudition, hormis l'*Éloge de Saumaise* et le *Discours sur les beautés oratoires et poétiques de l'Écriture sainte*, étaient l'occupation

[1] Publié en latin, en 1792, sous ce titre : *Judicium de judiciis circa argumentum cartesianum pro existentia Dei ad nostra usque tempora latis.*

[2] « *Unde efficitur, omnem existentiæ qualiscunque, et per consequens Dei cognitionem et probationem non esse nisi a posteriori; id est dato, concesso, posito, minime autem et nunquam demonstrato, aliquid omnino existere, vel extitisse.*» *Judicium de judiciis*, p. 150.

[3] *Mémoires*, années 1801, p. 102; 1812, p. 17.

de sa vieillesse. Mais ses travaux de philosophie peuvent eux-mêmes être partagés en deux classes : les uns servent à exposer analytiquement les vues personnelles de l'écrivain, les autres sont consacrés à discuter avec une savante dialectique les opinions régnantes, à combattre, d'un côté l'empirisme issu de l'enseignement de Locke et de Condillac, d'autre côté l'idéalisme sceptique de Kant et de ses plus fidèles sectateurs.

Si la diction de ces mémoires reste toujours également nette et vigoureuse, la méthode qui y règne ne varie pas davantage. Cette méthode, c'est l'observation interne, suivie d'une forte induction, qui rend le spiritualisme invincible, parce qu'elle lui fait pénétrer non-seulement l'esprit, mais la matière et le monde extérieur. « Le sens intime, dit Ancillon, nous avertit d'abord de ce qui est; l'analyse vient ensuite donner la raison de ce qui est; et c'est par ces deux moyens que l'on découvre ce qui doit être... Je tire ma métaphysique d'une *recherche approfondie sur moi-même,* du fond de la conscience, du sein de la pensée. Je ne cesse de consulter la conscience que nous avons de ce qui se passe en nous à mesure que nous pensons. J'en appelle à l'évidence de cette conscience, à cette autorité qui force l'âme de croire ce qu'elle voit. Je défère à la nature de l'entendement qui est celle même de l'homme, je me soumets à ses lois, je comparais sans hésiter devant le tribunal du bon sens. Le bon sens, en effet, n'a jamais révoqué en doute, ni l'univers visible où sont les phénomènes que nous saisissons, ni l'univers invisible où sont, comme les causes véritables des phénomènes, les substances auxquelles nous les rapportons

en dernière analyse[1]. » Le sens intime est la base et la mesure du sens commun, et le sens commun est le génie de l'humanité. Quand la philosophie se met en contradiction avec ce sens, il faut en appeler du philosophe à l'homme. Le philosophe ne doit différer de l'homme qu'en ce qu'il développe mieux et élève davantage sa conscience et sa pensée. La spéculation ne doit être autre chose que la science de remonter des effets aux causes et de redescendre des causes aux effets. Dans cette double direction, elle doit se garder des assertions absolues et tranchantes, des conclusions excessives, de la manie de généraliser outre mesure; comme elle doit s'attacher, au contraire, à découvrir tous les points de contact où les vérités s'enchaînent aux vérités, les erreurs aux erreurs; où se fait le passage délicat de la vérité à l'erreur et de l'erreur à la vérité. Le métaphysicien doit enfin se souvenir modestement que ses idées ne sauraient être les seules auxquelles l'esprit humain pût arriver, et par conséquent ne sauraient satisfaire tous les besoins de cet esprit[2].

Telles sont les maximes que recommandent, que respirent les divers ouvrages d'Ancillon. Parmi ces ouvrages, les suivants méritent d'être signalés à quiconque étudie l'histoire des systèmes philosophiques :

Considérations sur le principe de la pensée, ou Examen du passage de Locke sur ce sujet, 1794.

Dialogue entre Berkeley et Hume, 1796.

[1] *Mémoires*, années 1787, p. 516; 1800, p. 55.
[2] *Mémoires*, années 1801, p. 31 sqq.

Examen de la métaphysique des Grecs dans les questions relatives au monde, 1801-1813.

Recherches critiques sur l'entéléchie d'Aristote, 1804.

Essai sur l'esprit du Leibnizianisme, 1812.

Le passage de Locke est celui que Voltaire avait tant de fois rappelé : « Nous ne pouvons pas assurer qu'il soit impossible à Dieu de communiquer la pensée à la matière. » En l'examinant, Ancillon sépare avec constance la philosophie de Locke et celle de Voltaire. « L'*Essai sur l'entendement humain,* dit-il, n'a besoin d'aucun éloge ; il est et restera un excellent ouvrage, aussi longtemps que l'on saura apprécier des vues sages, un vaste plan et des détails frappés au bon coin. Il faut avouer cependant que cet écrit doit une grande partie de son succès à des circonstances qui se déclaraient singulièrement en sa faveur, telles que la rivalité avec Leibniz... Voltaire, qui montre un zèle singulier pour les intérêts de la toute-puissance divine, n'eût pas été choisi par Locke pour son apologiste. Sa métaphysique, extrêmement attachante par la clarté, la précision, la force et le piquant que cet homme unique a répandu sur toutes ses idées, était très mauvaise pour le fond : c'était un scepticisme faux, outré, incohérent, contradictoire et de mauvaise foi. » Or, c'est Voltaire qui avait mis à la mode la phrase de Locke, en redisant avec malice : La matière peut penser, la matière pense ! Cependant, cette phrase est-elle l'expression du système de Locke même ? Voilà ce qu'il s'agit d'éclaircir. Analysant l'*Essai* du philosophe anglais, Ancillon établit, 1° que la fameuse citation n'est qu'un mot jeté au hasard dans un grand ouvrage, un mot que l'au-

teur n'a pas exprimé avec sa précision ordinaire; 2° que, ramenée à des idées distinctes, elle se trouve être fausse, inadmissible, contraire à l'ineffaçable différence de la pensée et de l'étendue; 3° qu'en la supposant même clairement énoncée et évidemment juste, elle est peu importante, sans conséquence pour la morale comme pour le dogme. Cette exposition de la doctrine de Locke, cette réfutation du principe de Voltaire, entreprise sous l'inspiration d'une pensée empruntée à Pascal : *Il n'y a rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même*[1]; mériterait d'être rapprochée des pages où Meier, Engel et Rousseau discutaient les mêmes points. Ancillon montre plus de verve, plus d'esprit que l'auteur de l'écrit *La matière peut-elle penser*[2]? plus de gravité et plus de profondeur que l'auteur du *Philosophe du monde*[3], s'amusant de la *légère saillie du bon Anglais;* plus d'ampleur et plus de méthode que le *Vicaire savoyard,* se bornant à qualifier de « sophiste de mauvaise foi un philosophe qui viendra lui dire que les arbres sentent et que les rochers pensent, un philosophe qui aime mieux donner le sentiment aux pierres que d'accorder une âme à l'homme. »

Le *Dialogue entre Berkeley et Hume,* qui paraît avoir été inspiré par le mémoire de Mérian *sur le phénoménisme de Hume,* est un travail encore plus précieux pour les amateurs de l'érudition philosophique. Non-seulement il a été puisé aux sources primitives, mais il est toujours

[1] *Pensées*, édition nouvelle, T. II, p. 75.
[2] Le wolfien Meier publia cet écrit en 1743.
[3] Voyez le livre d'Engel, *passim ;* particulièrement chap. XIII.

conduit avec une vivacité piquante, avec une sorte d'*humour* dont le caustique pyrrhonien eût plus d'une fois goûté le sel et la force. Souvent c'est une satire contre la terminologie de Kant, contre cette invasion de « mots nouveaux, inintelligibles et peu nécessaires, » dont un ami d'Ancillon, l'historien Müller, avait dit : « elle est venue à propos pour achever de réaliser le mythe de la tour de Babel[1]. » Il suffira d'en transcrire le commencement :

BERKELEY.

Comment pouvons-nous nous regarder sans rire ?

HUME.

C'est fort bien d'être gai ; mais encore faut-il en voir l'à-propos !

BERKELEY.

Oh, jamais il ne fut plus sensible ! Qu'ai-je fait dans mon *Dialogue entre Hylas et Philonous,* et qu'avez-vous fait dans vos *Essais philosophiques ?* Pendant que les métaphysiciens de tous les siècles, s'épuisant en recherches sur les premiers principes des choses, s'appuient d'un côté sur la réalité des objets sensibles, et de l'autre sur celle des axiomes et de leur correspondance avec ce qui se passe hors de nous, nous nous sommes amusés à leur enlever ces deux bases, sur lesquelles ils pouvaient se tenir : moyennant quoi ils sont, si je ne me trompe, en l'air... Deux petits idéalismes en ont fait l'affaire : l'un, qui est le vôtre et qu'on appelle *transcendant,* nie dans les choses cette liaison ontologique de cause et d'effet qui produit et règle leur existence ; l'autre, qui est le mien, nie les choses mêmes. Pourrait-on l'appeler idéalisme corporel, sensible, *phénoménique ?* Je l'ignore, je crois même voir quelque chose de monstrueux dans l'accouplement de ces mots ; mais le nom n'y fait rien, et en attendant que mon sentiment reçoive les honneurs d'une dénomination parallèle à celle du vôtre, et qui l'en distingue avec autant de brièveté que de justesse, je le tiens pour le pendant, pour le frère jumeau du vôtre : il frappe pour le moins aussi rudement sur la métaphysique. Cette science, que nous tenons et tuons par les deux bouts, me paraît entre nos mains un arbre. J'intercepte toute communication entre

[1] Correspondance avec Bonstetten (1799), T. XV, p. 51.

sa racine et la terre ; vous ôtez à la cime toutes les influences du ciel : jugez comme le milieu doit prospérer !

Les trois mémoires consacrés aux *opinions des Grecs sur la nature du monde* se font remarquer par d'autres qualités, mais aussi par un défaut qui n'est pas ordinaire à l'auteur. On y rencontre une érudition très variée, une discussion aussi ferme que sérieuse ; mais en même temps une tendance outrée à la généralisation, tendance dont l'effet naturel devait être une certaine confusion des systèmes et des individualités. Ancillon, néanmoins, ne s'y contente pas de rappeler les traits saillants des doctrines ; il expose et discute les principaux termes propres aux deux grandes écoles de Platon et d'Aristote, les attributs sous lesquels la Divinité s'y trouvait représentée, les formes que l'on y employait pour déterminer les rapports de la Divinité avec l'univers. Le résultat de ses recherches, c'est que les philosophes grecs, malgré tout ce qui les pouvait séparer entre eux, n'avaient au fond qu'une seule et même cosmologie ; qu'ils posaient en fait l'éternité du monde, qu'ils identifiaient diversement Dieu et la création, qu'ils n'admettaient qu'un principe unique de vie et de mouvement, de sensibilité et de pensée ; qu'ils ne concevaient pas le dogme de la parfaite simplicité et de l'absolue spiritualité du premier Être ; qu'enfin la distinction nette de Dieu et du monde, d'une volonté créatrice et d'un ouvrage créé par une intelligence infinie et toute-puissante, ne date que de saint Augustin, de Descartes et de Leibniz[1].

L'étude constante de Leibniz semble avoir conduit An-

[1] Voyez surtout le *Mémoire* de l'année 1812, p. 34. sqq.

cillon à l'étude de Platon, et encore plus à celle d'Aristote. L'*entéléchie* du philosophe de Stagire l'occupait spécialement. Il raconte d'une manière intéressante l'histoire des commentaires et des conjectures dont ce terme avait été l'objet ou l'occasion. Trois idées, dit-il, dominent dans toutes ces explications, et aucune d'elles n'est juste : l'idée d'un mouvement continuel ; l'idée d'un acte ou du résultat d'un acte, par opposition à une faculté, à une puissance ; enfin, l'idée de quelque chose d'accompli, d'achevé et de parfait. Pour lui, l'entéléchie est une véritable *nature plastique*, dans le sens de Cudworth, avec cette différence, d'abord, que le savant Anglais ne l'admettait que pour les plantes et les animaux, au lieu que le philosophe grec s'en servait pour rendre raison de l'organisation humaine ; ensuite, que le premier la concevait comme une substance immatérielle, et que le second ne s'expliquait pas là-dessus[1].

Ancillon ne mentionne pas l'usage que Leibniz avait fait de cette expression obscure. Dans un Essai, publié un an avant sa mort, il réunit cependant ses réflexions *sur l'esprit du Leibnizianisme*, esprit, dit-il, particulièrement manifesté dans ces trois hypothèses : l'harmonie préétablie, la monadologie et l'optimisme. En quoi consistait cet esprit ? A tendre partout aux principes des principes, « à se placer à un point de vue toujours fort élevé, d'où l'on découvrait un grand pays dont le détail se voyait d'un coup d'œil[2]. » C'était

[1] Ancillon rappelle le σπερματικὸς λόγος des Grecs, et décompose ἐντελέχεια en ἐν (ἑαυτῇ) τέλος — ἔχειν.

[2] Fontenelle, *Éloge de Leibniz.*

donc l'esprit d'analyse, appliqué aux principes mêmes. Aussi, dans le problème de l'harmonie préétablie, Leibniz avait-il voulu donner pour fondement à l'union des deux substances une disposition qui leur fût naturelle et comme innée, celle de marcher de front; de manière que l'harmonie résultât de la constitution propre de chacune, et qu'en même temps chacune fût également sans l'autre tout ce qu'elle était. Dans la monadologie, il avait voulu douer la matière d'une consistance réelle, en poussant la simplicité des êtres jusqu'à l'idée de force et de force représentative; et en faisant résider l'espace, le temps, toutes les qualités des corps, dans les représentations confuses que chaque être simple, étant comme un miroir de l'univers, a de lui-même et de tout ce qu'il renferme. Dans l'optimisme de sa *Théodicée*, il avait cédé à ce même esprit, en établissant tout d'un coup l'existence d'une première cause intelligente et sage, sainte et juste; d'où il descendait ensuite aux détails controversés par ses adversaires. Que l'on soit du sentiment de Leibniz ou qu'on le combatte, ajoute Ancillon, toujours est-il que l'on n'a vu personne porter aussi loin l'analyse des principes, ni faire un emploi plus hardi de la haute induction.

Au reste, lui-même faisait volontiers usage de cette méthode dans les mémoires de philosophie, dogmatiques ou polémiques, qui furent communiqués à l'Académie dans l'ordre suivant :

Considérations sur l'état de nature, 1788.

Réflexions sur les rapports de la synthèse psychologique avec la synthèse morale, 1788.

Observations psychologiques sur l'effet des ouvrages de génie, 1790.

Essai d'une théorie de la sensibilité, 1791.

Sur la certitude et en particulier sur la nature de la certitude humaine, 1792.

Doutes sur les bases du calcul des probabilités, 1794.

Essai ontologique sur l'âme, 1796.

Sur les pressentiments, 1797.

Sur la différence de nos idées, 1799.

Sur les fondements de la métaphysique, 1801.

Considérations sur l'analyse des principes de la science, 1801.

Pensées philosophiques et morales, 1801 et 1802.

En cherchant à fixer cette expression d'*état de nature*, dont les contemporains avaient tant abusé ; en tâchant de dissiper l'équivoque qui s'y trouvait attachée, Ancillon n'imitait pas les admirateurs de Rousseau. Il réunit avec calme, il éclaircit avec ordre les diverses acceptions du mot *nature*, ce mot qui était pris tantôt comme un effet immense embrassant tout ce qui existe, tantôt comme une grande cause, comme une force profonde, tantôt comme le fonds d'où sortent tous les états des êtres, tantôt comme tel état donné dans la série des changements que peut éprouver l'individu. Il montre avec une fermeté précise que l'on confond sans cesse la constitution de l'homme, qui emporte la qualité d'être social, avec son état originaire qui n'en présente que l'ébauche ; que l'on mêle ensemble ce qui est naturel et ce qui a lieu dans l'état de nature, et qu'on appelle contre-nature ce qu'il faudrait seulement nommer inconnu dans l'état de

nature. Tous les raisonnements, toutes les déclamations bâties sur cette confusion, se réduisent donc à une absurdité : à dire qu'une chose ne devrait jamais être ce qu'elle n'a pas toujours été. « On peut dénaturer l'homme, et en faire une brute dans son état primitif, soit pour mieux l'opposer à l'homme civilisé, soit pour blâmer le genre de vie qu'il a embrassé depuis... La seule acception vraiment utile et lumineuse, dans laquelle il me semble qu'on peut prendre ce mot, c'est celle où il ne désigne autre chose qu'un résultat fondé sur les relations essentielles des objets et sur la vérité qui en est l'expression[1]. »

La saine morale qu'Ancillon défend contre les partisans de l'état de nature, il la soutient aussi contre ces docteurs de psychologie qui voulaient faire dépendre de telle ou telle hypothèse sur la nature de l'âme les fondements du juste et de l'injuste, du droit et du devoir, de la responsabilité individuelle et de l'ordre social. Sans doute, c'est dans l'étude de l'âme que le moraliste puise la science du droit et des mœurs; mais comme cette science formule moins ce qui est, que ce qui doit être, ses destinées ne doivent pas être enchaînées à toutes les aventures que l'esprit systématique tenterait de faire courir à la psychologie soit expérimentale soit spéculative. « La *synthèse psychologique* et la *synthèse morale* sont deux lignes parallèles, qui subsistent ensemble, qui s'aident mutuellement à réveiller l'idée composée qui résulte de leur rapprochement, mais qui ne sortent point l'une de l'autre. »

Ce n'est pas qu'Ancillon veuille sacrifier la psycholo-

[1] Année 1787, p. 516.

gie à la morale : il se montre observateur assidu de la conscience, soit en caractérisant *l'effet des ouvrages de génie*, soit en traçant une *théorie de la sensibilité*, soit en décrivant les *pressentiments*. Le propre du *génie*, d'après lui, est de nous placer en présence de l'infini, là où la pensée finit et se confond; son effet prochain est l'admiration, son effet plus éloigné est une profonde émotion de l'être moral et sensible : si l'esprit amuse, si le goût plaît, le génie qui ne suppose ni l'esprit ni le goût, quoiqu'il n'exclue ni l'un ni l'autre, nous attire, nous captive par une impression plus durable; il nous fait beaucoup penser, nous incline au sérieux, nous remue secrètement et nous inspire un intérêt de cœur, plus voisin de l'attendrissement et de la mélancolie que de la joie[1]... L'homme est un être sensible, qui commence sa carrière, comme l'animal, par l'instinct; mais en qui les formes de la sensibilité diffèrent à l'infini des développements de la vie animale. Ces formes sont la *sensation* et le *sentiment*, qui tous deux supposent la conscience et l'intelligence. Il faut, pour qu'il y ait sensation, que l'ébranlement causé dans le corps soit aperçu par l'âme; il faut, pour qu'il y ait sentiment, que cet ébranlement soit suivi de plaisir ou de douleur : nos sensations sont donc l'origine ordinaire de nos sentiments. Dans le passage de nos sensations aux sentiments, il peut survenir maintes modifications; selon les facultés de chaque homme, selon le temps, le lieu, telle autre circonstance; et toutes ces modifications sont preuve que le sentiment est la plus estimable et la plus aimable de nos imperfections. Une

[1] Année 1790, p. 392 sqq.

dernière sorte de rapports entre les sensations et les sentiments, c'est leur objet : le beau physique, le beau intellectuel, le beau moral. Si nous avons des idées sur ces trois ordres de beautés et sur les sentiments qui y correspondent, c'est aux sensations que nous en devons les matériaux. Le *pressentiment* tient de la réflexion plutôt que de la sensation : c'est un état donné de l'âme qui a pour objet le possible ou le futur, et qu'il faut pourtant distinguer du songe dont il diffère par le temps, par l'opération, par le but et le résultat. On ne rêve qu'en dormant, et le songe s'explique par les lois de l'imagination et de la mémoire. Il y a pressentiment toutes les fois qu'il y a représentation d'un fait à venir, étranger aux faits auxquels tout homme a droit de s'attendre en vertu des lois générales ; et toutes les fois aussi que cette représentation est accompagnée d'un jugement sur la réalité éventuelle d'un fait. Quel que soit la cause du pressentiment, elle ne sera jamais celle de la *prévoyance* : d'où il suit qu'il ne faut ni rejeter aveuglément, ni accueillir avec crédulité, tout ce qui appartient à ce genre d'états intérieurs[1].

Les recherches d'Ancillon sur la *certitude* et la *probabilité* sont moins expérimentales que métaphysiques; mais ne sont pas moins intéressantes pour le mathématicien que pour le philosophe. Il y est question, d'une part, d'ébranler la confiance démesurée, alors si générale, dans le calcul des probabilités; d'autre part, de raffermir la confiance, tant ébranlée alors, dans les con-

[1] Année 1797. — Ancillon rappelle avec estime le mémoire de Beausobre sur le même sujet; voyez, ci-dessus, T. II, p. 133.

naissances spéculatives, dans la science humaine en général. Ancillon regarde la certitude comme l'attribut nécessaire de ce qui est, comme présente partout où quelque chose existe. Ce mot, dit-il, suppose toujours la notion de l'existence, ou comme vraie, ou comme fausse, ou comme vraisemblable. La certitude est donc, ou dans les idées considérées en elles-mêmes, ou dans une intelligence quelconque qui s'applique à ces idées; dans le premier cas, elle sera absolue; dans le second, elle sera relative : absolue, elle démontre nos idées en elles-mêmes, ou les rend susceptibles de preuves; relative, elle marque leur manière d'exister dans l'âme qu'elles occupent. Toute certitude doit porter sur un jugement, sur une proposition. La certitude particulière aux sciences est tour à tour une question de fait ou de droit : de fait, lorsqu'on demande jusqu'où l'on est parvenu dans chaque science, ce que chacune a d'évident ou de douteux; de droit, quand on recherche ce que l'on pourrait faire encore et jusqu'à quel point l'évidence pourrait être portée; et c'est à ce débat que se lie la distinction en forme et fond. La certitude de forme concerne la méthode, la liaison des conséquences avec les principes vrais ou faux, prouvés ou accordés; la certitude de fond regarde la solidité des principes mêmes : distinction indispensable, puisqu'on peut raisonner très bien sur de faux principes, et raisonner très mal avec des principes incontestables. A quel degré de certitude l'homme peut-il aspirer? Que savons-nous, que pouvons-nous savoir? Pouvons-nous prétendre à la vérité totale? Un être fini est-il capable d'atteindre à l'infini? A cette question, l'académicien ré-

pond en discernant la vérité des choses et la vérité des idées. Posséder la première, c'est connaître immédiatement les forces mêmes de la nature, les substances soit motrices soit pensantes, tout ce qui est occasion ou principe de nos idées, tout ce dont nos idées ne sont que l'effet, la représentation ou l'apparence : mais c'est là l'attribut incommunicable de l'intelligence infinie ou divine. Posséder la seconde espèce de vérité, c'est être en état de s'assurer par les lois du raisonnement, lois fondées sur la nature de notre âme, que nous n'affirmons que ce qui peut et doit être affirmé ; que nous ne nions que ce qui doit être nié ; que nous ne laissons indécis et douteux que ce qui doit rester en suspens : et c'est là le partage de l'intelligence finie et humaine.

« Mais si cette différence que nous faisons entre la vérité des choses et celle des idées laisse subsister la première, ne la rend-elle pas inutile par rapport à nous ? Que m'importe qu'il y ait hors de moi quelque chose, si je ne vois et ne puis jamais constater que mes idées ? D'abord, on peut avancer que nos idées ne seront jamais pour nous l'équivalent de l'intuition proprement dite, sans aller jusqu'à dire qu'elles n'ont aucune liaison avec les objets, et qu'elles ne prouvent point par voie de conclusion leur existence et leurs qualités. La logique est démontrée ; il ne s'agit donc que de savoir quel fond nous pouvons faire sur nos premières sensations, et si de ce que nous sommes persuadés qu'il y a des corps, il suit qu'il y en ait effectivement : or, sans m'engager dans une discussion déplacée, je ne proposerais à l'idéaliste que ces deux questions : dans le cas où il y aurait effectivement autour de nous un univers réel et physique, et où le créateur aurait voulu que nous en fussions assurés, comment aurait-il pu s'y prendre pour nous en donner une conviction plus forte que celle que nous en acquérons chaque jour, sans nous communiquer sa propre manière de voir ? et dans le cas où cet univers des corps n'existerait pas, l'illusion perpétuelle qui nous le fait voir sans cesse, était-elle inséparable de la nature de notre âme ? ou, si

elle ne l'était pas, quelle raison plausible d'utilité et de convenance pouvait engager Celui qui la fit, à la jeter dans cette erreur singulière? Mais quand il n'y aurait aucune liaison entre la vérité des choses et la vérité des idées, quand les principes de toutes les sciences ne seraient que des hypothèses et qu'il ne fût question pour l'homme que de raisonner conséquemment d'après elles, je ne vois pas qu'il fût tant à plaindre, je ne pense pas qu'on pût contester à cette espèce de vérité toute logique, le privilége d'en être réellement une, qu'on fût enfin fondé à la mépriser. Le bonheur d'un être fini ne peut jamais être une possession, il ne peut jamais être qu'une acquisition continuelle : son essence est de croître. Il commence par le sentiment ou par les idées confuses, et se continue par la réflexion ou les idées distinctes. Dans la première période nous sommes moins heureux par la manière dont nous parvenons à croire, que par les objets que nous croyons : c'est des résultats qu'il nous faut, et la nature, la société, le bon sens, le cœur les donnent. Dans la seconde, nous sommes moins faits pour connaître et trouver la vérité, que pour la chercher sans cesse. L'exercice de nos forces, que l'on prend ici pour moyen, est proprement le but, parce qu'il multiplie nos forces, et en les multipliant nous procure le seul plaisir véritable, celui de pouvoir nous estimer davantage. Ici, comme dans la fable du laboureur et de ses enfants, c'est le travail qui est le trésor ; et n'eussiez-vous trouvé qu'une pierre, vous êtes riche, car ce qui manque à la valeur intrinsèque de la découverte s'ajoute à celle de l'instrument qui vous l'a fait faire : *satis est potuisse videri ;* et c'est ainsi que la notion de la certitude demeure fixe, quelque supposition que l'on fasse sur l'objet qu'elle peut avoir[1]. »

Dans ses *Doutes sur les bases du calcul des probabilités*, Ancillon n'attaque pas la théorie abstraite, ou la partie mathématique, qui sert de fondement à ce qu'on appelle la logique des vraisemblances. Il ne s'oppose point à ce que l'on imagine une doctrine, pour essayer de déterminer les cas divers de la conduite humaine, *à priori*, d'après les lois invariables de la raison rigoureuse. Mais il montre, abondamment et puissamment, que l'homme

[1] *Mémoire* de l'année 1793, fin.

réel, et non abstrait, n'assujettit pas ses jugements ni ses actes à des règles si froidement précises; qu'au contraire ces règles mêmes sont soumises habituellement à des exceptions considérables, occasionnées par les diversités de tempérament, d'éducation, de position, d'intérêt, de passion, d'opinion. Trois sortes d'éléments se mêlent et se combinent dans la vie active, de façon à rendre les meilleurs calculs extrêmement incertains : outre la somme des probables qu'on affirme être ceux de l'humanité, c'est-à-dire la somme des traits qui caractérisent l'homme de tous les temps et de tous les lieux, il y a la somme des probables pour telle classe d'hommes, puis celle des particularités qui distinguent tel individu. Comment, au milieu de tant de variétés spécifiques, personnelles, locales et même momentanées, sur un objet si confus, une science serait-elle possible! Ne méprisons pas les observations qu'on a réunies pour combiner une logique des vraisemblances, et qui souvent peuvent être utiles dans la pratique; mais n'oublions pas que d'ordinaire les hommes raisonnent et se comportent autrement que cette logique ne le permettrait, ou plutôt qu'il y a une logigique inconnue, et plus puissante, celle des hasards infiniment multiples de chaque existence privée.

Dans ces derniers travaux, on le voit, Ancillon s'appliquait à combattre deux sortes d'adversaires, les adhérents de Locke et ceux de Kant, les sensualistes et les nouveaux idéalistes, deux sectes qui finissaient par se rencontrer sur le terrain du scepticisme. Si solides que soient ces travaux, ils n'égalent pas en importance les mémoires étendus où le même écrivain entreprenait la défense des

recherches de haute métaphysique, contre ces mêmes sectes et contre la disposition générale de son temps. L'intérêt attaché à cette défense n'est pas une chose passagère ; car les objections auxquelles elle avait affaire se reproduiront à toutes les époques. L'honneur d'Ancillon est d'avoir abordé de front les attaques les plus impétueuses et les plus fermes, et de les avoir repoussées avec autant d'adresse que de force. A une dialectique pressante et pénétrante, il joint les habiles ressources d'une ironie discrète et judicieuse. La gravité des problèmes qu'il agite ressort de leur seul énoncé.

« Quel est le but de tout jugement, et quels sont les moyens *à priori* que nous avons pour y parvenir, c'est-à-dire quels sont les principes sur lesquels nos jugements reposent ? Jusqu'où ces jugements sont-ils prouvés ? Jusqu'où ces principes sont-ils capables d'assurer la vérité des jugements[1] ?

« Y a-t-il dans l'âme des idées nécessaires, et dans le dépôt de nos connaissances des vérités nécessaires ; et quelles sont-elles ? Y a-t-il dans l'âme quelque faculté dont le travail volontaire, et provoqué par l'expérience seule, ait pu produire ou créer cet ordre de vérités[2] ?

» Qu'est-ce qui peut être analysé ? qu'est-ce qui ne doit pas être analysé ? jusqu'à quel point, dans le cas où elle est admissible, l'analyse doit-elle être poussée ? Les principes, enfin, sont-ils susceptibles d'analyse[3] ?

« Y a-t-il quelque chose hors de nous, qui ne soit pas en nous, qui ne soit pas une simple pensée ? ou n'y a-t-il rien de semblable, et ma pensée, ma façon de voir, est-elle tout[4] ?

Cette suite de questions suprêmes parcourt et épuise, non-seulement les points capitaux de la spéculation philosophique, mais l'histoire des théories métaphysiques

[1] *Essai ontologique sur l'âme*, 1796.
[2] *Considérations sur la différence de nos idées*, 1799.
[3] *Considérations sur l'analyse des principes dans la science*, 1801.
[4] *Des fondements de la métaphysique*, 1800.

du XVIII° siècle. Locke et Condillac, Berkeley et Hume, Kant surtout, comparaissent successivement devant le critique berlinois. L'examen qu'il leur fait subir est un interrogatoire des plus détaillés, des mieux circonstanciés; mais par cela même il se dérobe, à notre grand regret, aux conditions de notre travail. Il serait impossible de resserrer, en quelques pages, les articles nombreux, qui rendent si instructive, ou si piquante, cette vaste et profonde controverse. Nous sommes forcé d'adresser le lecteur à Ancillon même, en nous bornant ici aux indications les plus succinctes.

Il s'agit de décider si la métaphysique est une science ou une chimère; si le principe de causalité, « le père de la métaphysique[1], » est un principe nécessaire et universel, qui ne soit pas fondé dans notre intelligence seulement, mais dans la nature des choses, qui soit applicable et concluant pour cette nature, et par conséquent propre à nous la faire connaître. Il s'agit de réfuter ceux qui nient, soit la réalité du monde intellectuel, soit la réalité du monde sensible, soit nos moyens de connaître l'un et l'autre monde; il s'agit de faire comprendre aux uns que la sensation, la réflexion, l'abstraction même, ne sauraient enfanter ni le caractère de nécessité qui distingue le principe de cause, ni la classe d'idées qui partage avec ce principe l'attribut de l'universalité et de l'absoluité; il s'agit de démontrer aux autres que mettre en doute l'existence des objets mène inévitablement à contester la vérité même de la pensée, à la reléguer dans le vide des rêves et des fantômes, et à nous désintéresser de

[1] Année 1801, p. 44.

ces ombres de phénomènes dont l'âme est censée être l'unique source et l'unique théâtre. Enfin, à ces idéalistes subtils, qui admettent les phénomènes, mais nient les substances, qui d'une cause ne font qu'une simple manière de voir, une catégorie de l'entendement, qui se *glissent* entre l'expérience et la raison, entre Locke et Leibniz, il s'agit de leur prouver qu'ils anéantissent cette double sphère, en se contredisant eux-mêmes; qu'ils soutiennent à leur insu le pyrrhonisme, et qu'ils glorifient ce Hume même dont ils avaient prétendu terminer le règne pour toujours. Dans cette démonstration variée, quel est point de vue occupé par Ancillon? Celui du spiritualisme, et d'un spiritualisme dégagé de tout nuage systématique. Sans l'expérience, dit-il, le principe de causalité, garant du monde réel, n'aurait aucune occasion de se manifester et de s'appliquer; mais l'expérience n'a pas le pouvoir de produire ou d'expliquer ce principe. Sans l'analyse, il n'y a point de science véritable, ni physique, ni métaphysique; mais l'analyse se rend elle-même vaine et stérile, si elle ne s'arrête devant certaines données indécomposables, devant certains éléments irréductibles, devant un *fait primitif*, que le *simple bon sens* déclare inattaquable et par soi-même évident[1]. Sans la raison, l'expérience et l'analyse sont inutiles ou impossibles; mais séparer et opposer entre elles la *raison pure* et la *raison pratique*, comme souvent on met la spéculation aux prises avec l'instinct, c'est condamner l'esprit humain au suicide, c'est méconnaître et insulter cette *Raison commune*[2], qui est la sauvegarde

[1] Année 1801, p. 43. [2] Année 1800, p. 44.

de l'humanité et le dernier fondement de la certitude en toutes choses. La raison, l'analyse, l'expérience se réunissent donc pour proclamer la nécessité, la réalité, la possibilité de la métaphysique. L'expérience atteste « qu'il y a une métaphysique naturelle, aussi certainement qu'il y a une physique naturelle, et aussi respectable que celle-ci; une métaphysique qui forme pour ainsi dire la *philosophie de l'humanité*. » L'analyse établit, malgré elle, « qu'une métaphysique qui ne part d'aucun principe du sens commun, d'aucun sentiment intime, d'aucune expérience de l'humanité entière, est une métaphysique qui ne commencera jamais, parce que de maxime contestée en maxime contestée, et de principe analysé en principe analysé, il n'y aura jamais de fin [1]. » La raison déclare qu'il est quelque chose dont rien au dehors n'offre l'analogue, dont ni l'analyse ni l'expérience ne rendent compte, dont il est impossible de se représenter le contraire, dont l'empire suprême est absolu, sur la raison comme sur le monde visible, et dont la souveraine nécessité cautionne nos connaissances morales et spéculatives. En particulier, la *Critique* de Kant, qui a eu « l'idée malheureuse de faire du principe de causalité une catégorie, » est soumise à un examen approfondi. L'assertion qui y domine, à l'égard des causes, est considérée d'abord en elle-même et dans la nature des notions dont elle est l'abrégé; puis, comme conséquence de la maxime que nous ne pouvons pas connaître les objets, en tant que distincts de nos idées; enfin, comme devenant à son tour un principe de spéculation. Le résultat de cette

[1] Année 1800, p. 143 sqq.

triple discussion, c'est que la *Critique* est « pleine d'incohérences internes, nées du faux rôle qu'y joue le principe de causalité. » La maladie du siècle, l'abus de l'analyse, avait aussi gagné le génie de Kant, et lui avait fait ambitionner une évidence plus qu'évidente. Cependant, l'histoire en fait foi, la certitude qu'on veut avoir gâte et enlève celle que l'on a : *Dii meliora piis*[1] !

Dans ses *Pensées philosophiques et morales*, Ancillon revient plus d'une fois, sous une forme plaisante ou attachante, sur ces réflexions solides, mais austères. Il s'avise, par exemple, de soutenir que « la question s'il y a un univers hors de nous est la même que la question s'il y a des revenants[2]. » — Plus loin il dit : « La philosophie est une pyramide dont la base est l'expérience, dont la pointe est la raison pure : les uns la veulent sans base, les autres sans pointe, et pendant qu'ils se disputent, le corps de la pyramide ne s'achève pas. » Jetant des regards moins gais sur une autre sorte de disputes : « Je tremble, dit-il, quand on parle tant du bien public. » Ces *Pensées*, d'ailleurs, ont un prix particulier, en ce qu'elles achèvent de faire reconnaître Ancillon pour un homme aussi aimable qu'estimable, auquel s'appliquent sans effort plusieurs de ces *Pensées* mêmes : « Un ouvrage n'est parfait, dit-il, qu'autant qu'il nous fait ignorer et oublier celui qui en est l'auteur... Il faut extrêmement savoir, pour être superficiel à propos. »

[1] Si nous voulions citer les plus fortes objections opposées à Kant, il faudrait copier tout ce grand travail *sur les fondements de la métaphysique*. Nous recommandons en particulier celles qui regardent les *choses en soi* et les *catégories*, p. 116 sqq.

[2] Année 1801, p. 99.

Autour de Louis Ancillon se groupaient, dans la classe de philosophie, Castillon fils, Engel, Nicolaï, Selle.

Frédéric de Castillon, né à Berne en 1747, élevé jusqu'à l'âge de douze ans dans une école villageoise près d'Utrecht, avait vingt-trois ans, lorsqu'il fut appelé à enseigner les mathématiques à l'École militaire. Ce qui le fit estimer en Europe, ce sont les articles de musique qu'il rédigea, sous les yeux de Béguelin, pour le supplément de l'*Encyclopédie;* puis, une version de la *Théorie de l'art des jardins* par Hirschfeld, entreprise d'après les conseils de Sulzer. A l'avénement de Guillaume II, associé à l'Académie, Castillon se livra à la philosophie par devoir, comme auparavant il l'avait cultivée par goût. En 1800, il remplaça même Selle comme directeur de la Classe, honneur qu'il devait peut-être moins à sa supériorité scientifique qu'à son titre de chef d'une loge maçonnique. La branche de philosophie qui tient de plus près à l'arithmétique, la logique, est celle qui l'occupa le plus souvent. Ses mémoires *Sur la logique* (1802), *Sur un nouvel algorithme logique* (1803)[1], méritent une place dans l'histoire de cette science. La psychologie, et ce qu'on appelait l'idéologie, furent l'objet d'autres écrits, plus nets que profonds et plus sensés

[1] Cet algorithme consiste à indiquer chaque notion par une lettre, la synthèse par +, l'analyse par — ; le jugement par une équation, etc., etc. Le but est ici de prouver que la doctrine du syllogisme se réduit à un simple calcul, à la théorie du comprenant et du compris, etc. — Dans ce mémoire l'auteur compare la logique de Kant avec celle de Wolf, etc.

qu'ingénieux[1]. Castillon se fit remarquer, enfin, en défendant aussi la métaphysique contre certains disciples de Kant, et encore plus contre l'intolérance de quelques ecclésiastiques[2]. Il mourut en janvier 1814, peu de mois avant Ancillon et Erman, ses amis. Sans être un esprit médiocre, il fut loin d'égaler son père. Bon sens, jugement droit et sûr, sagesse et modestie, voilà les qualités par lesquelles il en approchait le plus.

Jean-Jacques Engel, né en 1741 à Parchim, dans le Mecklenbourg, avait été attiré de bonne heure à la philosophie par les saines et lumineuses leçons du psychologue Tetens. A Rostock, à Leipzig, il avait pénétré l'harmonieux système de Platon, pour lequel il garda une heureuse prédilection; il avait aussi pratiqué l'élégant Plattner, nouvel-académicien à la manière de Cicéron. A Berlin, il se lia avec Cacault, alors occupé à traduire Lessing et Ramler, depuis remarqué comme diplomate et sénateur de l'Empire. Engel traduisait, dans ce même temps, avec Garvé, les *Principes de critique* de Home, qu'il avait fait précéder d'une version de Batteux. C'est à Berlin qu'après 1775 il publia le *Philosophe du monde*[3]. Pendant qu'il professait la philosophie au lycée de Joachimsthal, il donnait au prince royal, depuis Fré-

[1] *Des sens en général et particulièrement du sens intime*, 1798. — *Mémoire touchant l'influence des signes sur la formation des idées*, 1799. — *Mémoire sur l'origine des connaissances humaines*, 1801.

[2] *Sur l'utilité de la philosophie*, 1801.

[3] *Der Philosoph für die Welt*; composé en partie par Friedlænder, Eberhard, Garvé, Mendelssohn.

déric-Guillaume III, un cours de morale et de droit naturel. Le grand Frédéric, dont Engel était un ardent admirateur[1], le chargea d'extraire de Platon un cours de dialectique, destiné aux élèves de philosophie : de là, son *Essai d'expliquer la logique par les Dialogues de Platon* (1780). L'ouvrage qui acheva de rendre son nom populaire en Allemagne et qui le fit appeler, avec Ramler, à la direction du théâtre allemand de la capitale, ce sont ces *Principes de l'art mimique*[2], où il analysait l'action théâtrale avec une profondeur si précise, que Formey, en le recevant à l'Académie, pouvait lui dire, sans trop d'afféterie :

C'est de lui que nous vient cet art ingénieux
De peindre *l'art mimique* et de l'offrir aux yeux.

Dans un roman, deux fois traduit en français, *M. Laurent Stark*, Engel déploya de belles connaissances psychologiques, une grande sagacité, et le rare talent de développer avec une finesse agréable les états divers de l'âme, les mœurs, les passions, et jusqu'aux moindres caprices du cœur. Comme écrivain, il est disciple de Lessing, moins naturel, moins nerveux, moins hardi, moins original que son maître, mais plus ingénieux, plus aimable, d'une gaieté de meilleur goût, d'une élégance plus sévère et plus pure. Esprit sagement éclairé et sensément libéral, Engel éprouva quelques tracasseries sous le ministère de Wœllner et se retira, en 1793, dans le Mecklenbourg. Mais Frédéric-Guillaume III, dès son avénement, le rappela à Berlin. Il n'y voulut pas fermer les

[1] Voyez son *Éloge de Frédéric II*, traduit par Formey.
[2] *Ideen zu einer Mimik.*

yeux, toutefois : tombé gravement malade et désirant revoir une dernière fois sa vieille mère, sa plus constante affection, il se fit transporter à Parchim, où il mourut le 28 juin 1802. Infiniment regretté de ses confrères, pour son commerce facile et ouvert, pour sa conversation polie, brillante et spirituelle, il avait concouru aux lectures académiques par plusieurs sortes de travaux. Non-seulement il fournit de solides dissertations sur la littérature allemande, mais la classe de philosophie reçut de lui des mémoires fort goûtés sur les sens, la lumière, la force, la formation des idées, et sur d'autres matières qu'il avait mûrement méditées, depuis qu'il avait traduit les *Lettres* d'Euler *à une princesse d'Allemagne*. Tous ces mémoires furent composés en allemand, quoique le Recueil de l'Académie les donne en français. Engel avait refusé d'écrire dans une autre langue que celle où il excellait, la langue de sa mère.

Ses deux principaux mémoires philosophiques sont dirigés contre Hume et Kant tout ensemble. L'un traite *de la réalité des idées générales ou abstraites*, l'autre *de l'origine de l'idée de force* (1801). Dans le premier, il soutient que les deux formes admises par Kant pour la sensibilité, l'espace et le temps, ne suffisent point ; que l'espace, par exemple, ne peut servir de forme aux sons, aux odeurs, comme il en sert à la vue et au toucher. Dans le second, après avoir critiqué Locke et Hume, il fait remonter l'idée de force au sens musculaire, à la *tendance*, au *nisus* ; c'est-à-dire à un sens distinct des autres sens, qui nous fournit aussi des idées simples, *sui generis*. « Il n'y a point de réponse pour l'homme paralysé de tous ses

muscles, lorsqu'il nous demande ce que c'est que la force. » L'idée première suggérée par cette puissance, c'est celle de virtuosité (*vir, virtus*), ou de causalité. Notre corps même, notre organisation physique nous donne ainsi le sentiment et la notion de la *liaison causale,* comme d'une relation des plus réelles, d'une relation que la raison consacre à son tour comme une loi universelle, comme un principe nécessaire, grâce auquel tout ce qui est permanent dans la nature paraît immanquablement l'effet d'une force par la vertu de laquelle il existe. Voilà comment Engel redresse du même coup les théories de Kant et de Hume.

Frédéric Nicolaï, né à Berlin en 1733, mort le 6 janvier 1811, fut pendant très longtemps le premier libraire de cette ville, et se trouva mêlé, durant cinquante ans, à tous les mouvements de la littérature allemande. Ami de Lessing et de Mendelssohn, il concourut avec eux à la formation, à l'émancipation de cette littérature; particulièrement par sa *Bibliothèque universelle,* sorte d'imitation du *Journal des savants,* qui obtint un si merveilleux succès et qui compta plus de cinquante volumes. Nicolaï fut, de plus, un des chefs de ce parti des *lumières,* qui prétendit exercer en Allemagne une action analogue à celle des Encyclopédistes français. Il combattit avec une violence, parfois divertissante, tout ce qui lui présentait une apparence de mystère, non-seulement en matière de dogme, mais en philosophie et en littérature. Il se déclara l'ennemi de Shakespeare et de son imitateur, Gœthe;

l'ennemi de la doctrine de Wolf et de celle de Kant; enfin, l'ennemi du piétisme et du mysticisme. Pour combattre avec quelque succès tant d'adversaires variés et divisés, il sentit que le raisonnement ne suffisait pas, et il recourut au roman et à la satire, autant et plus qu'à une critique savante et méthodique. Le plus connu de ses romans a été traduit en français : *Vie et opinions de Sébalde Nothanker*[1]. C'est une production du même genre que l'*Andrews* de Fielding. L'auteur y persifle la sensiblerie religieuse et le jargon philosophique. Les acteurs qu'il y fait paraître sont des pasteurs luthériens, les héroïnes sont leurs femmes ou leurs filles. L'une de ces dames, la vertueuse et savante épouse de M. Nothanker, est wolfienne fervente; elle sait par cœur la *Petite logique*, surtout le chapitre *de l'utilité des livres* : mais, citant à tout propos le *principe de la raison suffisante*, et s'appuyant de préférence sur le *déterminisme des actions humaines*, elle ne réussit qu'à mettre son mari en colère et ses amis en fuite. Ce tableau d'intérieur, quoique singulièrement délayé, forme un ensemble agréable, plein de détails amusants, et fait pour instruire ceux qui désirent connaître les mœurs de l'Allemagne au milieu du dernier siècle. Le nombre des répliques ou réfutations qu'il provoqua n'égale pas la quantité d'imitateurs qu'il fit en plusieurs langues, et dont quelques-uns le donnèrent même pour un excellent contre-poison des *Souffrances de Werther*[2].

[1] La quatrième édition a trois volumes in-8° (Berlin, 1799). Comp. Mirabeau, *De la Monarchie prussienne*, T. V, p. 23.

[2] Nicolaï y avait d'ailleurs opposé tout un livre, intitulé les *Joies de*

Nicolaï commença ses attaques contre Kant, bien qu'avec réserve encore, dès 1785, dans un livre fort intéressant, où l'on ne s'attendait pas à rencontrer une discussion métaphysique; dans sa *Relation d'un voyage en Allemagne et en Suisse*. Neuf ans après, il le combattit dans l'*Histoire d'un gros homme*[1]. Cet honnête homme, qu'afflige un excès d'embonpoint, s'appelle Anselme : c'est un adepte zélé de la philosophie *critique*, disputant avec fureur, d'une façon souvent obscure, contre un ancien camarade d'études qu'il avait connu à l'université de Gœttingue, M. de Reitheim. Celui-ci ne parvient pas à le réfuter, mais la Providence daigne lui rendre ce service. En effet, Anselme, uniquement adonné à son nouveau culte, néglige ses affaires, fait des dettes, demande en mariage des personnes qui le refusent, ne sait pas s'arranger une fois entré en ménage, compose des livres pour lesquels il ne trouve ni éditeurs ni lecteurs, n'est compris ni apprécié nulle part, et s'aperçoit enfin, mais trop tard, que tout ce *kantianisme* n'est bon à rien et ne se résout qu'en une stérile querelle de mots.

Le succès du *Gros homme* décida l'auteur, en 1798, à publier un roman plus virulent encore et de plus mauvais goût : *Vie et opinions de Sempronius Gundibert, philosophe allemand*. Gundibert est l'ombre d'Anselme : c'est aussi un disciple de Kant, mais moins bien endoctriné et moins plaisant. Un quidam qu'il rencontre aux eaux, le meunier de Quirlequitsch, tente de lui inspirer à la fois

Werther, où le héros finit par se tirer un coup de pistolet; mais le pistolet était chargé de sang de poulet, et non de poudre. « Sale plaisanterie ! » dit Gœthe avec raison, dans ses *Mémoires*.

[1] Deux volumes in-8°, 1794.

le dégoût du *transcendantalisme* et le goût des connaissances utiles et raisonnables.

Nicolaï continua de guerroyer à l'Académie, tantôt avec savoir et esprit, tantôt en raillant avec une véhémence parfois amère. Ses principaux griefs étaient le mépris des kantiens pour l'expérience et l'histoire, leurs contradictions subtiles ou spécieuses, telles que l'opposition de la raison spéculative et de la raison pratique; enfin, le manque d'ordre et de clarté dans la plupart de leurs théories et de leurs livres. Écrivain facile et attachant, Nicolaï devait être choqué du langage de cette école, en même temps que charmé d'y trouver une mine féconde de sarcasmes. Si l'*impératif catégorique* lui semblait un *bâton de caporal*, et la *raison pure* un *agent de police;* la connaissance *à priori* prenait chez lui le titre de science *par devant*, la connaissance *à posteriori* celui de science *par derrière*[1]. Celles de ses critiques qui blessaient le moins les convenances sont consignées dans deux mémoires sur la *philosophie nouvelle et novissime*, l'un *sur le regressus logique*, l'autre *sur les abstractions, les imperfections qui en sont inséparables et leur fréquent abus*. La réputation de Nicolaï empêchait de passer inaperçues tant d'objections moqueuses. Fichte et Auguste-Guillaume Schlegel se firent les avocats du *Vieux* de Kœnigsberg, dans un ouvrage spirituel : *Vie et opinions singulières de Nicolaï, déduites à priori*[2]. Nicolaï répliqua, parlant *De son éducation scientifique*, se répandant en anecdotes et en personnalités, éditant des *Dialogues entre Christian Wolf et un*

[1] *Die vonvornige Erkenntniss.—Die Wissenschaft von hinten.*
[2] Tubingue, 1801.

Kantien[1]. Mais à sa réplique fut vivement répondu par un des éditeurs de Kant, Rink[2]. Parmi les reproches qu'il avait adressés aux sectateurs de ce philosophe se trouvait celui de crédulité. Nicolaï se croyait appelé à poursuivre toute espèce de superstition, et à défendre jusqu'à sa dernière heure « la pensée et la liberté de l'esprit humain. » Toutefois, cet adversaire des préjugés n'en eut pas peu lui-même : il vit l'Europe en proie à une conspiration immense et perpétuelle, qu'ourdissaient tantôt les jésuites, tantôt les francs-maçons. Engel disait de son ami : « Chacun a son dada, mais Nicolaï en a plein son écurie. » Adorateur de Frédéric II, patriote véhément, il ne pouvait être témoin des désastres de la Prusse, sans éprouver un chagrin qui abrégea sa vie[3].

Christian-Amédée Selle, né à Stettin en 1748, mourut onze ans avant Nicolaï. Gendre de Meckel, beau-père de Buttmann, le plus habile médecin de Berlin, il était regardé en Prusse comme un des disciples les plus savants de Locke et de la philosophie anglaise. Après s'être distingué par sa *Pyrétologie*, ou théorie des fièvres, il se fixa dans la capitale en 1777, et ne la quitta qu'une seule fois, pour visiter les hospices de Paris : c'était en 1789, la veille de la prise de la Bastille. Grâce aux cures opérées à l'hôpital de la Charité, où il était professeur, il devint médecin de Frédéric II. La fin de ce prince ser-

[1] La première édition date de 1799. — Les *Dialogues*, qui ne manquent pas d'esprit, sont de Schwab.
[2] *Mancherley*, Kœnigsberg, 1800.
[3] Voyez sa *Vie* par Biester; *Mémoires* de l'Académie, juillet 1812.

t à faire connaître en Europe la sagacité de Selle. Ap- ılé à Potsdam le 16 août, il trouva le roi plongé dans n sommeil léthargique; plus tard, tout en apercevant ı feu dans les yeux de Frédéric, de la sensibilité dans s organes, de la connaissance enfin, il le jugea pour- nt sans ressources, moins à l'état désespéré de ses laies, qu'en remarquant que Frédéric ne se rappelait ıs de n'avoir point expédié les affaires du Cabinet. Guil- ume II devint aussi son client, et Selle eut le triste onneur de l'assister également dans ses dernières heures. u reste, il ne fut pas seulement un praticien éminent, fut penseur et écrivain distingué. Kant, qui lui envoya n des premiers exemplaires de la *Critique*, lui recon- aissait de la profondeur[1], et Louis Ancillon, en lui dé- iant un de ses ouvrages, l'appelait un véritable philo- ›phe[2].

Ses nombreux écrits l'avaient désigné aux suffrages de Académie, dès le 14 septembre 1786. Le 23 mars 1797, fut élu Directeur de sa classe. Malgré une santé très- élicate, il travailla constamment; au milieu de ses souf- ances il ne cessa pas un instant d'exercer son talent 'observation; il prédit le moment de sa mort et ne se ompa que d'un quart d'heure. Il joignit aux charmes 'un esprit brillant les qualités d'un caractère aimable, 'un cœur bon, et l'empire de cette douce sympathie qu'il ecommandait, dans son *Traité de médecine*, comme la ertu capitale du vrai médecin.

Ses plus importants ouvrages de philosophie, ses *Dia-*

[1] Voyez *Œuvres* de Kant, T. XI, p. 128.

[2] Dans le *Judicium de judiciis : Viro* — φιλοσοφωτάτῳ.

logues philosophiques (1780), ses *Fondements de la philosophie pure*, de même que ses principaux mémoires, sont consacrés à un double but : d'abord, à exposer avec force ce qu'il appelait le *réalisme expérimental*, ou la doctrine du *sens commun*, mais ce qui était un empirisme matérialiste; puis, à combattre l'idéalisme de Kant, au nom de l'expérience. En même temps qu'il fait tout dériver et dépendre des sens, il soutient que sa théorie n'exclut ni la parfaite spiritualité de Dieu, qui existe hors du monde qu'il a créé, ni la possibilité d'autres esprits immatériels, vivant également hors de notre univers. « La force même qui constitue notre âme, quoique matérielle, peut être regardée comme un rayon divin ; et ce rayon, loin de s'éteindre jamais, tend sans interruption à accroître sa lumière. » Mérian a montré combien il était difficile de concilier avec la religion et la morale un système où toutes les actions, comme toutes les pensées, sont uniquement déterminées par l'impression des objets et par le jeu des organes [1].

Comme adversaire de Kant, Selle fut moins inconséquent et plus habile. Son mémoire *De la réalité et de l'idéalité de nos connaissances* [2] est une des critiques les plus fortes provoquées par le nouvel idéalisme. Selle y établit, sur des preuves frappantes, que l'expérience seule peut nous faire connaître la réalité des objets, que la raison pure ne peut se passer de l'expérience dans aucun de ses jugements, ne peut que coopérer avec elle, et sans elle ne s'occuperait que de chimères. Il finit par un cu-

[1] *Éloge de M. Selle*, 1802, p. 23 sq.
[2] 1787. Comparez une lettre de Kant à Selle, du 24 février 1792.

rieux parallèle, tracé en deux colonnes, entre son système et celui de Kant. Ce parallèle, où les différences capitales sont bien mises en relief[1], est précédé d'une comparaison ingénieuse et détaillée de Kant avec Hume, comparaison terminée par ce trait[2] : « Si Hume nous désespère, Kant nous console par une illusion. »

On a cité avec éloge aussi deux mémoires dont les sujets avaient été suggérés, vers 1794, par le *Contrat social* de Rousseau et par diverses circonstances de la révolution française. L'un traite *de la liberté et du pouvoir coactif*, l'autre *de la propriété*. Dans le premier, il s'agit de redresser de fausses idées sur la liberté civile, de montrer que les lois coactives, bien loin d'anéantir cette liberté, sont absolument nécessaires pour la maintenir; qu'aucune institution sociale ne saurait s'en passer, et que sans elles la liberté ne serait que licence et libertinage, tantôt anarchie, tantôt despotisme. « Ici, dit Mérian, M. Selle fait véritablement l'office de médecin des âmes, en leur administrant les remèdes les plus propres à les délivrer des vertiges qui s'en étaient emparés. » Dans le second travail, l'académicien explique, avec autant de netteté que de sagacité, les diverses faces que peut offrir la propriété; il s'élève avec force contre le prétendu *état de nature*, il prouve que la société doit par-dessus tout protéger la propriété personnelle et particulière, dont l'abolition entraînerait la destruction de la propriété publique et même de la civilisation tout entière; il déve-

[1] P. 606 sqq.
[2] P. 592-604. — Voyez aussi les mémoires de 1788 et 1796, l'un *sur les lois de nos actions*, l'autre *sur les éléments physiques*.

loppe la différence qui existe entre la possession et la propriété, entre la propriété aliénable et cette propriété inaliénable qui commence par la vie physique et morale de l'individu, par sa liberté; la différence, enfin, entre propriété primitive et propriété acquise. De là il déduit, d'après la morale la plus stricte, les droits que nous accorde chacune de ces sortes de propriétés et les devoirs qu'elle nous impose. La sanction fondée sur le principe de première occupation ne lui semble conduire qu'à la légitimité de possession, mais non à celle de propriété. Il voit cette sanction dans un principe social plutôt que naturel, dans ce principe que la société élève au rang de propriété les choses que nous possédons légitimement, que nous avons acquises immédiatement ou médiatement par l'emploi de nos forces. C'est que par propriété, il entend tout ce dont nous sommes en droit de faire un usage absolument exclusif; par simple possession, tout ce qui n'exclut pas toujours le co-partage dans la jouissance.

Un membre externe, *Jean-Christophe Schwab,* qui ne mourut qu'en 1821, doit aussi être mentionné, à la suite des antagonistes de Kant. C'est Mirabeau[1] qui le fit mieux connaître en France, en citant quelques endroits de son ouvrage *sur l'universalité de la langue française,* ouvrage couronné par l'Académie, en même temps que le rapide et brillant écrit de Rivarol. Schwab, quoique bon écri-

[1] *De la Monarchie prussienne*, T. I, p. 47 sq. « Le savant et penseur M. Schwab. »

vain allemand, aimait les lettres françaises avec passion, comme le prouve la devise que porte son travail :

GALLIS ingenium, GALLIS dedit
Musa loqui ore rotundo[1].

Il fut couronné deux fois encore, en 1788, à propos de cette question : « Comment l'imitation des ouvrages de littérature étrangère, tant ancienne que moderne, peut-elle développer et perfectionner le goût national? » en 1795, au sujet « des progrès de la métaphysique en Allemagne. » C'est à Stouttgard, au collége Charles, qu'il se livrait à son double enthousiasme pour la France et pour Leibniz, et c'est là qu'il l'inspirait à Georges Cuvier, son élève. Frédéric II avait fait de vains efforts pour l'enlever au duc de Wurtemberg, qui n'était pas un prince sans mérite et qui eut la joie de voir naître dans son petit État Wieland, Schiller, Schelling, Hegel.

Si Schwab s'intéressait vivement aux destinées de la philosophie nouvelle, c'était pour en empêcher le triomphe. Il eut là-dessus avec Mérian une correspondance dont plus d'une page mériterait d'être publiée. Il ne se borna point à réfuter la *Critique*, il en combattit les commentateurs, Schultz de Kœnigsberg, Reinhold, Jacob. Lui-même en éclaircit l'obscure terminologie, non-seulement dans une vingtaine d'écrits allemands ou latins, mais dans des mémoires français, insérés au Recueil berlinois[2]. Parmi ces mémoires, nous en ferons remarquer les deux suivants : *Sur la correspondance de nos idées avec les objets*, et *Sur la proportion entre la moralité et le bon-*

[1] Voyez l'exact précis de ce livre par Mérian, dans les *Mémoires* de l'Académie, 1787, p. 371 sqq.

[2] Par exemple, année 1789, p. 425 sqq.

heur[1]. En discutant avec l'idéaliste prussien, Schwab pense qu'il ne faut pas imiter Reid et Beattie, jaloux de réfuter Hume par les dictées du sens commun, puisque « c'est justement le sens commun que le dialecticien rend suspect[2]. Il préfère de se placer sur le terrain même des idées, que nul idéalisme ne saurait dédaigner. C'est là qu'il tâche de prouver à Kant que nous savons quelque chose de l'*être en soi*, que nos conceptions peuvent non-seulement répondre aux objets, et en devenir les signes naturels, mais y être conformes.

« Les objets n'étant que des idées réalisées de l'Esprit créateur, et nos représentations étant d'accord avec ces idées, il faut aussi que nos représentations soient conformes aux objets... Les idées *intellectuelles,* renfermées dans nos sensations, sont celles qui se trouvent originairement dans l'entendement de Dieu, et par lesquelles nous participons à cet Esprit universel. Nos idées les plus générales, nos vérités nécessaires, c'est-à-dire la base de nos connaissances, sont dans l'entendement de Dieu, comme elles sont dans le nôtre, et cet entendement sublime est la source de ces idées et de ces vérités... L'esprit humain ne fait autre chose que découvrir, sous l'enveloppe des choses sensibles, les idées réalisées par l'Esprit universel. Comme ces idées ont une réalité objective, et que nos jugements reposent sur elles, nos jugements ne sont pas moins réels, et leur vérité n'est que leur conformité avec les objets[3]. »

Kant avait fait dépendre l'existence de Dieu de la nécessité de *postuler* une exacte proportion entre la moralité et le bonheur. Schwab lui démontre que la raison, même pratique, ne peut *postuler* que ce qui est raisonnable, et que ni l'expérience ni le raisonnement ne l'autorisent à

[1] 1789 et 1798. — Le second de ces mémoires se rattache à un ouvrage latin de Schwab, couronné en 1791 par la Société scientifique de Harlem.

[2] Année 1789, p. 429. — Il insiste aussi, p. 427, sur les singulières différences que présentaient les deux éditions de la *Critique.*

[3] En passant, Schwab venge Malebranche des plaisanteries de Voltaire. (1789, p. 430.)

demander que le plaisir s'accroisse pour un homme, à mesure que cet homme devient plus vertueux. « Le plaisir moral seul s'accroit ainsi. Il n'en est pas de même du plaisir intellectuel. Supposez un homme aussi vertueux que Newton, mais n'ayant pas son grand talent pour la géométrie ni ses vastes connaissances : Newton aura infiniment plus de jouissances, sans compter le poulet qu'il mangeait tous les jours... Quant aux plaisirs corporels, ils n'ont nulle liaison directe et naturelle avec la vertu, et celle-ci aura toujours, si l'on veut, bien des penchants légitimes qu'elle ne pourra satisfaire. » Que devient donc la preuve établie sur cette harmonie chimérique? C'est que Kant a renversé l'ordre normal des choses. Au lieu de commencer par poser l'existence de Dieu et d'en inférer que l'homme a lieu d'espérer qu'il sera mieux[1], Kant admit d'abord que l'homme a le droit de dire : je veux un bonheur proportionné à ma moralité, je veux donc quelqu'un qui organise cette proportion, *je veux donc que Dieu existe*. Ne valait-il pas mieux conserver les anciens arguments en faveur de l'existence de Dieu? Ils s'appuyent sur des faits, tels que le mouvement, l'ordre, l'enchaînement des effets; ils ne mettent pas en désaccord la *raison pure* et la *raison pratique*, « ces deux sœurs qui se battent[2]; » ils ne portent pas l'individu qui se fait illusion sur sa vertu et qui est mécontent de son sort, à vouloir établir, par toutes sortes de moyens, par la force ou la ruse, cette exacte proportion entre son mérite présumé et sa félicité rêvée.

[1] Schwab défend en même temps contre Kant la *Théodicée* de Leibniz (§ 124).
[2] Il établit un dialogue amusant entre ces deux sortes de raison. (Année 1798, p. 28 sqq.)



LIVRE DIXIÈME.

FRÉDÉRIC-GUILLAUME III.

CHAPITRE PREMIER.

Aperçu du règne de Guillaume III : sa raison, son caractère, sa piété. — Sentiments qu'il manifeste pendant les désastres de la Prusse. — Belles et nombreuses réformes qu'il accomplit après ces désastres. — Double reconstitution de l'Académie : triomphe définitif de la langue allemande et de l'esprit national. — Effets que produit l'érection d'une université à Berlin. — Position de l'Académie durant la guerre d'affranchissement. — Modifications qui s'opèrent dans les travaux et les directions de l'Académie. — Les études morales et spéculatives font place insensiblement aux sciences naturelles, exactes et historiques. — Résumé des concours de philosophie et des missions scientifiques de l'Académie. — Legs du capitaine Miloczewski, en faveur des concours de philosophie.

Lorsque naquit Frédéric-Guillaume III, au mois d'août 1770, Frédéric II, son grand-oncle, écrivit à Voltaire : « Je souhaite que cet enfant ait les qualités qu'il doit avoir ; et que loin d'être le fléau de l'humanité, il en devienne le bienfaiteur. » Quand, soixante-dix ans plus tard, après quarante-deux années de règne, Guillaume quitta la vie, il pouvait se rendre le témoignage d'avoir rempli les vœux du plus illustre de ses aïeux.

D'abord emporté dans la route où son prédécesseur avait poussé la politique prussienne, Guillaume III dut

s'instruire à l'école de malheur, avant de jouir d'une souveraineté constamment honorée par ses vertus et ses lumières. A cette école, il acquit, non-seulement des trésors d'expérience intérieure, mais la réputation d'un sage pieux, d'un homme aussi droit d'esprit que de cœur, d'un roi tendrement épris du bien public, religieusement dévoué à tous les devoirs d'un père du peuple. Sans être doué d'un esprit éclatant, il sut mettre parmi ces devoirs une protection éclairée des sciences et des lettres, et se montrer toute sa vie fidèle aux promesses qu'à son avénement il avait faites à l'Académie, en l'assurant qu'il « serait toujours charmé de la convaincre de son intérêt pour les travaux d'une telle compagnie[1]. » Cet intérêt, il le marqua de diverses manières, principalement en accordant ux opinions une noble indépendance, en abrogeant l'*Édit de religion,* en congédiant Wœllner, en s'empressant de déclarer « que la religion, suivant lui, n'a pas besoin de lois coercitives, mais qu'étant l'affaire du cœur, elle subsiste par elle-même dans une nation sensée, d'accord avec ses compagnes inséparables, la raison et la philosophie. » On se représente avec satisfaction la joie que ces paroles durent répandre à l'Académie, dans les universités, par toute la Prusse. On comprend le langage des académiciens représentant dès lors cette contrée comme « la terre de la vraie liberté, où il était permis de penser ce que l'on voulait et de dire ce que l'on pensait, *rara temporum felicitate, ubi sentire quæ velis, et quæ sentias dicere liceat*[2]. »

[1] Lettre de Frédéric-Guillaume III à Mérian, 22 novembre 1797.
[2] Voyez le *Discours de réception* de Fr. Ancillon, 1803.

Une autre qualité fut célébrée de bonne heure et non moins justement par ces mêmes académiciens : c'est la parfaite simplicité, la profonde modestie de Guillaume III. Sa répugnance sincère pour la louange et la flatterie fut l'objet d'une admiration également vraie, à l'époque surtout du jubilé séculaire de l'Académie, en 1800, alors que le vieux Mérian prédisait au jeune monarque que son grand sens et sa grande bonté feraient du siècle futur l'âge d'or de la Prusse. A cette époque, en effet, la Prusse goûtait encore une paix favorable aux arts, sans craindre et sans chercher la guerre : *nec timet bella, nec provocat.* [1].

Mais ce fut en 1800 même que le général Bonaparte s'ouvrit l'Allemagne à Marengo, préludant à ces merveilleuses campagnes de l'Empire qui donnèrent à la Prusse d'abord les impressions les plus douloureuses, puis une conscience plus vive et plus sûre de son énergie nationale, enfin plusieurs victoires décisives. Entre Marengo et Leipzig, ou Ligny, se trouvent les terribles journées d'Iéna et d'Auerstaedt, où, selon l'expression du vainqueur même, la monarchie de Frédéric perdit son armée, sans perdre son honneur [2]. Si l'Académie, comme tout le peuple, sentit son courage s'abattre à la vue de ces sanglantes catastrophes ; comme tout le peuple aussi, elle se releva par le spectacle de la digne fermeté de son protecteur, « de cette majesté humiliée, mais non avilie [3] ; » par l'exemple de la résignation avec

[1] Mérian 1799, 8 août. — Allusion à Trajan. (Pline, *in paneg.* XVI.)
[2] *Mémorial de Sainte-Hélène*, T. V. — Comparez les *Mémoires* du général Rapp.
[3] Jean de Muller, 1807.

laquelle le roi se soumit silencieusement aux décrets de la Providence. Son admiration éclata dans l'accueil qu'elle lui fit, lorsqu'en 1809 il revint dans sa capitale. Elle éclata davantage dans les larmes qu'elle versa l'année suivante, quand une mort précoce fit descendre dans le froid caveau de Charlottenbourg la reine Louise, la *Belle reine*, cette âme aussi passionnée et brillante que bienfaisante et haute, celle que l'Académie nommait avec orgueil la Sophie-Charlotte du XIX[e] siècle, et qu'elle venait de revêtir des attributs d'une Vénus chrétienne.

Jam redit alma Venus, redeunt Saturnia regna[1].

Le respectueux attachement de l'Académie ne pouvait que croître avec les marques d'affection que lui donnait Guillaume III, au milieu même des épreuves amères que l'époux et le souverain avaient à soutenir. Quelle sollicitude paternelle il témoignait aux veuves et aux orphelins des académiciens[2] ! Les dommages causés par la prise et l'occupation de Berlin, la destruction partielle de l'observatoire, du cabinet de physique, des archives; l'interruption de la publication des mémoires[3] : le roi sentit ces pertes et s'efforça plus tard de les réparer noblement. Il acquit le beau musée d'anatomie fondé par Walter, l'ardent adversaire de Gall; il reforma l'imprimerie académique et l'enrichit de types arabes et sanscrits; il fit construire un nouvel observatoire.

[1] Castillon, en 1810. — Spalding, ode allemande. — Burja, ode française. — Fr. Ancillon, oraison funèbre. — Erman, *Éloge hist. de Sophie-Charlotte*, dédicace. — Comparez, ci-dessus, T, I, p. 15, 38.

[2] Voyez la touchante lettre, qu'il écrivit le 25 mai 1810, à la veuve du minéralogiste Karsten. *Mémoires* de l'Acad. 1814, p. 22 sq.

[3] Entre 1804 et 1814 : faute de fonds.

C'est le lieu de rappeler que le nom de Guillaume III est attaché à une double reconstitution de ce corps.

Le 3 juillet 1812 furent lus solennellement de nouveaux statuts qui modifiaient sensiblement la forme de l'Académie moderne et qui paraissaient un « retour au réglement de l'ancienne Société. » Trois séances annuelles et publiques devaient à l'avenir consacrer les trois phases déjà parcourues par l'institution : l'une le jour anniversaire de la naissance du souverain régnant; l'autre le 24 janvier, date de la naissance de Frédéric II ; le troisième, le 3 juillet, jour anniversaire de la naissance de Leibniz. Rien n'était changé au but général ni à la division par classes. Le but de l'Académie était défini : « l'examen, la recherche et le perfectionnement de tout ce qui peut exister dans le domaine du savoir, et non la simple exposition ou transmission de ce qui est déjà connu et acquis à la science[1]. » Cette dernière tâche était dévolue aux universités. Les quatre classes étaient encore maintenues, et celle de philosophie ne se trouvait pas réduite à la seule métaphysique. C'est sur la distribution des membres et des travaux que porta la seconde réforme, promulguée le 28 juin 1838. Les quatre départements allaient être bornés à deux : une classe physico-mathématique, une classe de philosophie et d'histoire.

Deux autres faits vinrent modifier encore davantage le développement de l'Académie. L'un se passa dans son

[1] Voyez le développement de cette définition dans le *Nécrologe* de Buttmann par Schleiermacher. « *Prüfung des Vorhandenen u. weitere Forschung im Gebiet der Wissenschaft,* » et non pas « *Vortrag des bereits bekannten u. als Wissenschaft geltenden.* » (*Mémoires* de l'Académie, année 1812.)

intérieur même ; l'autre s'accomplit à ses côtés. L'un, c'est le triomphe définitif de la langue nationale, du génie allemand ; l'autre, c'est l'érection de l'université de Berlin, de neuf années antérieure à celle de Bonn. Grâce au premier de ces événements, l'Académie, cessant d'être à demi étrangère en Allemagne, acquit de nouveaux avantages, et s'attira peut-être aussi quelques inconvénients nouveaux. Par le second, elle devint incapable de rivaliser avec la soudaine et féconde activité de la Faculté philosophique, et dut abandonner peu à peu les études spéculatives pour les recherches plus positives des sciences naturelles et historiques. L'un et l'autre incident mérite donc d'être considéré de plus près.

Dans les premières années de ce règne, la langue française sut se soutenir encore au milieu d'attaques diverses ; et ce ne fut pas sans résistance qu'elle se retira devant ses nombreux antagonistes. En 1800, l'Académie avait mis au concours la question de savoir *comment Frédéric II influa sur son siècle,* et le résultat du concours avait prouvé que les lettres françaises semblaient étroitement liées au souvenir du grand roi [1]. Ancillon fils, qui fêtait chaque année ce souvenir par devoir, se servait de l'idiome de ses pères, pendant que Napoléon et les aigles françaises habitaient Potsdam et Berlin [2]. Jean de Müller, dont l'enthousiasme était partagé entre Frédéric et Napoléon, entre la langue de Voltaire et celle de Herder, voulut imiter Ancillon ; mais ce que l'on pardonnait, non sans effort, au

[1] Voyez sur ce concours le rapport de Mérian, 7 août 1800.

[2] Voyez ses Discours sur *la grandeur du caractère ;* sur *le naïf et l simple ;* sur *ce que la philosophie du caractère est chez les historiens,* etc

descendant des réfugiés, on dut le reprocher amèrement à l'historien suisse [1]. En 1805, en 1806, il avait prononcé aux séances publiques deux brillants éloges du *grand Roi*; en 1807, il en prononça un troisième, et comme il désirait que le *grand Empereur* le lût et en fût touché d'humanité, il l'avait composé en français. « J'ai fait du chagrin aux Berlinois, » écrivit-il ensuite à Bonstetten.

Ce chagrin était pourtant facile à comprendre, et il avait été prévu par Alexandre de Humboldt qui lut, mais en langue allemande, dans la même séance, d'une voix émue où se peignait la tristesse générale, le premier de ses magnifiques *Tableaux de la nature* [2]. C'est le canon d'Iéna qui avait achevé de rompre l'alliance de la Prusse avec la littérature servie et protégée par Frédéric. Dès lors les Berlinois ne mirent plus en français les adresses des lettres écrites en allemand, et les réfugiés songèrent à quitter jusqu'aux noms de leurs aïeux. Ancillon lui-même s'enfonça dans l'étude de l'allemand pour le parler et l'écrire,

[1] *De l'idéal d'une histoire de Frédéric; De la perte de la liberté des anciens peuples par les Romains*; en allemand. — *Sur la gloire de Frédéric*, en français. — Voyez sa Correspondance avec Bonstetten, T. XIII, p. 8-9; XIV, p. 354; XV, p. 184.

[2] Séance du 29 janvier 1807. — *Des steppes et des déserts*. M. de Humboldt finit la lecture par ces réflexions mélancoliques : « Ainsi l'homme, qu'on le prenne au dernier degré de la sauvagerie animale ou dans l'éclat apparent de la plus haute civilisation, se prépare toujours une vie pleine d'épreuves. Ainsi, le voyageur qui parcourt la surface du globe, est poursuivi sur terre et sur mer, comme l'historien dans ses courses à travers les siècles, par l'uniforme et désolant spectacle des dissensions de la race humaine. C'est pourquoi celui qui, témoin des luttes acharnées qui divisent les peuples, aspire aux jouissances paisibles de l'intelligence, repose volontiers ses regards sur la vie calme des plantes et sur les ressorts mystérieux de la force qui féconde la nature; ou obéissant à la curiosité héréditaire qui enflamme le cœur de l'homme depuis des milliers d'années, il élève des yeux pleins de pressentiments vers les astres qui accomplissent, dans une inaltérable harmonie, leur antique et éternelle carrière.» (T. I, p. 84, trad. fr. de M. Galusky, 1850.)

pour prendre place dans la littérature germanique après La Mothe-Fouqué et Théremin, entre Chamisso et Villers. La gloire de Frédéric fut définitivement séparée d'avec son langage et ses sympathies d'esprit. Ce ne fut pas tout : l'épithète d'*étranger,* qu'avaient à peine osé proférer Klopstock et Schiller, fut hautement appliquée à ce personnage demi-fabuleux de Frédéric par quelques-uns de ceux qui retraçaient avec le plus de vigueur les miracles de la guerre de Sept-ans [1]. L'impartial et érudit Schleiermacher articula même le mot de *transfuge,* regretta que Frédéric et ses ancêtres n'eussent pas préféré la langue anglaise, si proche parente de l'idiome allemand [2], et ne craignit pas d'oublier les services rendus à la Prusse par la pieuse colonie des huguenots. « Si Frédéric n'eût pas déserté sa nation, ajoutait-il, ses écrits ne ressembleraient pas au cresson que l'on fait croître sans terre sur un drap blanc [3]. » Les injustices du patriotisme sont inévitables et parfois respectables. La prise de Kœnigsberg, seconde capitale de Prusse et cette fois l'asile de la cour, puis l'accablant traité de Tilsit qui réduisit de moitié la monarchie, suffiraient pour excuser des sentiments qui n'ont pas besoin d'être pardonnés.

Hâtons-nous de rappeler les glorieuses résolutions prises par Guillaume III après cette guerre et cette paix

[1] On rappelait jusqu'aux Discours alors prononcés par Formey : celui de 1758, par exemple, *sur le véritable principe de la grandeur d'âme.*

[2] On se souvient de l'aversion de Frédéric pour « les sons aigus et le sifflement » de la langue anglaise. Voyez son *Discours sur la langue allemande.*

[3] *Mémoires* de l'Académie, année 1812, p. 165. — Buttmann, son confrère, défendit cependant contre Schleiermacher cette colonie méconnue. *Mémoires,* année 1819, p. 5. — Voyez, ci-dessus, T. I, p. 176 sq.

également désastreuses. A la vue de son armée battue et brisée, de sa puissance extérieure anéantie, il conçut le projet de placer son pays à la tête des États allemands par une suite d'améliorations interieures aussi vastes que hardies, par une rapide succession de réformes administratives, par une sage mais complète régénération de l'enseignement, de l'éducation, et par conséquent des mœurs et de l'esprit public. La Prusse devait entrer dans une nouvelle voie d'études et arracher à l'Europe, par la supériorité de la science, d'unanimes hommages. La solidité de jugement et la fermeté de volonté du roi devaient servir d'exemples à la nation entière. De là toutes ces mesures et ces institutions nouvelles et excellentes, auxquelles attachèrent leurs noms tant d'hommes supérieurs, librement groupés autour de Guillaume III, leur affectueux appréciateur; des hommes tels que Hardenberg, Altenstein, Stein, Dohna, Scharnhorst, Ancillon, Schuckmann, les Humboldt, Bernstorff, Bulow, J. A. F. Eichhorn, Savigny[1]. Parmi ces fondations se trouvait en première ligne l'université de Berlin. Possédant dès l'origine une élite d'éminents maîtres, Fichte, Bœckh, Savigny, De Wette, Neander, Marheinecke, Schleiermacher, elle éclipsa promptement, non-seulement Halle ou Kœnigsberg, mais les autres écoles supérieures de l'Allemagne. Elle éclipsa de même l'Académie. Sans doute,

[1] Nous adressons ici le lecteur aux ouvrages de MM. Dieterici et Moreau de Jonnès, *sur le progrès politique et social de la Prusse*, ouvrages si bien appréciés par M. Passy, à l'Académie des sciences morales et politiques, en février 1848.

[2] « En quatre années furent accomplis en Prusse des progrès qui partout ailleurs ont été l'œuvre des siècles, ou le résultat de révolutions violentes. » M. Passy, l. c.

l'Académie et l'université étaient deux institutions tellement distinctes, que l'une eût pu fleurir et briller, sans effacer l'éclat de l'autre. Guillaume III avait voulu prévenir tout conflit nuisible, puisqu'il avait stipulé que chaque académicien titulaire aurait droit d'enseigner à toutes les universités du royaume. Mais, par le concours de diverses circonstances, il arriva pourtant que l'université berlinoise s'empara bientôt du mouvement, de l'influence, de la popularité, qui avaient si longtemps appartenu à l'Académie seule. Les professeurs agissaient journellement, par la vertu électrique des communications orales, sur ce qu'il y avait de plus studieux et de plus ardent, sur une jeunesse méditative ou bouillante, qui supportait impatiemment la présence de l'ennemi. La guerre d'insurrection et d'affranchissement se préparait, et avait déjà éclaté dans les cœurs, quand les chaires résonnaient des paroles les plus propres à l'attiser et à la propager à travers le pays. On se souvient des mâles et fiers accents par lesquels Fichte transforma l'université tour à tour en tribune et en temple, en un *forum* patriotique, en un *fanum* d'indépendance nationale. L'Académie s'adressant, dans le calme langage d'une science sévère, à un auditoire grave et mûr, pouvait bien discuter des questions relatives à la liberté et aux droits des peuples, à leur dignité et à leur courage; elle pouvait se demander devant le public, avec Klein le légiste, quelle doit être la nature de nos idées et de nos convictions, pour qu'elles agissent sur la volonté et se traduisent en actes[1]? elle pouvait montrer, avec l'helléniste

[1] 4 août 1808.

Frédéric-Auguste Wolf, que l'âge d'or revient toujours après l'âge de fer[1]; avec l'helléniste Buttmann, que l'*idéal* de l'Allemand est diamétralement opposé à l'*idéal* du Français[2]; elle pouvait, en multipliant les allusions, les parallèles et même ces titres de *Romains* et de *César*, d'abord habilement décernés par Müller aux Français et à Napoléon, se plaindre ingénieusement de l'invasion, de l'oppression étrangère. Mais néanmoins ses *mémoires* devaient sembler ternes, auprès des *discours à la nation allemande*[3], auprès des cours universitaires, auprès de cette leçon solennelle terminée en ces termes : « Le cours sera donc suspendu jusqu'à la fin de la campagne ; nous le reprendrons dans notre patrie devenue libre, ou nous serons morts pour reconquérir sa liberté[4]. »

Au reste, la plupart des académiciens faisaient partie du corps enseignant. L'université, les occupant six jours par semaine, et non un jour comme l'Académie ; leur attirant, avec un auditoire nombreux et enthousiaste, des applaudissements instantanés, des honneurs, du pouvoir, de la fortune, toutes choses que l'Académie procurait plus lentement ou moins sûrement ; l'université devenait nécessairement le principal, et l'Académie l'accessoire. Si cela était naturel pour les sciences et les lettres en général, ce fut trop visible pour la métaphysique en particulier. La classe de philosophie possédait Frédéric Ancillon, M. de Savigny et Schleiermacher, plus tard Stef-

[1] 3 août 1809. En 1810, Erman père montra « ce que le grand Électeur fit après les malheurs de la guerre de Trente-ans, pour la prospérité de la patrie. »

[2] 3 juillet 1814.

[3] Entre 1807 et 1808.

[4] Après avoir prononcé ces mots, Fichte quitta la salle pour entrer dans les rangs de la *landwehr* : c'était en 1813.

sens; elle pouvait regarder comme des coopérateurs quelques autres académiciens, tels que Guillaume de Humboldt. En dehors de l'Académie enseignaient ou écrivaient Fichte, Frédéric Schlegel, Novalis, Solger, Hegel et ses nombreux et célèbres disciples [1]. L'absence de ces noms populaires dans le catalogue de l'Académie peut sembler significative, et devait choquer ceux qui voyaient une exclusion préméditée là où le hasard avait seul régné. Fichte [2], Novalis, Solger et même Hegel, moururent à la fleur ou dans la force de l'âge. Les sarcasmes ne manquaient pas : ces philosophes ne sont pas élus, disait-on, précisément parce qu'ils sont philosophes. Peut-être les quatre classes furent-elles réduites à deux, uniquement pour fermer la bouche à quelques critiques fâcheux. Au surplus, Schleiermacher fit prévaloir çà et là une opinion avancée déjà par Garvé, l'opinion qu'une société savante n'a que faire de la philosophie véritable, et que celle-ci, loin d'y rien gagner, n'y peut que perdre son temps et son caractère.

« Une académie, disait le traducteur de Platon [3], doit se proposer, ou d'entreprendre en commun quelque grand ouvrage, ou de faire en sorte que chaque académicien tire des conseils et des jugements de ses confrères de quoi perfectionner ses propres études, de quoi suppléer à ce qui lui manque, de quoi compléter et corriger ce qu'il s'est acquis. Mais la spéculation philosophique est une œuvre spéciale, solitaire, qui s'accomplit au dedans de l'esprit individuel, et où le concours étranger est aussi inutile que le conseil d'un ami le serait au poëte absorbé dans ses fictions et ses rêves. Si le poëte ne peut

[1] MM. Marheinecke, Gans, Hotho, Henning, Michelet, etc.

[2] Proposé une première fois, en 1805, Fichte échoua, grâce à l'opposition de Nicolaï.

[3] Année 1811, 29 janvier, à l'entrée de son Mémoire sur Diogène d'Apollonie (en allemand).

puiser que dans son inspiration personnelle, le penseur ne doit vivre que dans les profondeurs de sa méditation, et son système ne doit être qu'un fidèle reflet de ce que son génie renferme de plus intime et de plus particulier. Sans doute, l'académicien qui viendrait communiquer à ses confrères quelque ouvrage accompli, ne manquerait pas de les instruire et de les charmer, peut-être même de donner à leurs travaux une direction et un élan nouveau; mais il agirait sur eux absolument comme il agit sur tout le public, ou comme peut agir sur eux tout philosophe entièrement étranger à l'Académie. Au contraire, celui qui est dépourvu d'originalité ou qui ne se sent pas poussé par le besoin d'annoncer un progrès, fera bien de garder pour soi ses exercices spéculatifs : en prenant la parole il causerait parmi ses auditeurs, soit un sillence peu intéressant, soit des disputes préjudiciables à l'esprit de confraternité.»

D'où cette conclusion que, pour être utile, la section de philosophie ne devrait se livrer qu'à des recherches historiques, qu'à l'examen des points encore obscurs de la vie ou de la pensée des métaphysiciens et des moralistes. Les questions de morale et d'histoire de la philosophie, en effet, prirent le pas dès lors sur les problèmes de théorie agités au siècle précédent.

Cette modification devait surtout paraître dans le choix des sujets mis au concours par l'Académie. La bienfaisance d'un soldat philosophe avait mis la compagnie en état de multiplier les luttes philosophiques. Le capitaine de Miloczewski[1], qui s'était distingué dans les campagnes de Sept-ans, qui avait ensuite passé longues années à Kœnigsberg dans la société de Kant, qui avait approfondi non-seulement le système de son ami, mais les ouvrages de logique laissés par Aristote, avait voulu

[1] Né en 1742 à Goldap en Prusse, il mourut à Kœpenick en 1796. Il avait reçu sept blessures à Zorndorf. Dans son testament, il recommanda surtout les recherches sur la méthode, sur l'analyse logique, ou le *regressus*. Voyez la *Notice* de Nicolaï, 1803, p. 63 sqq.

en mourant donner à l'Académie une preuve d'estime et de confiance : il lui légua un fonds inaliénable, suffisant pour décerner tous les deux ans un prix de philosophie spéculative. Miloczewski se plaça de la sorte à côté d'Ellert, qui avait fondé un prix de philosophie expérimentale, ou plutôt de physique.

Il suffit de parcourir la liste des sujets à traiter, pour se convaincre du changement que nous venons d'indiquer, et pour voir comment l'étude du passé remplaçait insensiblement les débats de doctrine[1]. Des matières appartenant à la logique furent fréquemment proposées aux concurrents, il est vrai ; mais ce fut pour se conformer aux vœux du généreux testateur.

Ajoutons que cette tendance se faisait jour aussi dans

[1] Voici la liste des principaux concours :

En 1801 : *De l'origine des connaissances humaines*. Le prix fut partagé entre le kantien Ben David, de Berlin, et De Gerando, de l'Institut national ; l'accessit fut adjugé à Frédéric Ancillon.

En 1803 : *De l'appréciation morale des actions, dans la législation pénale*. Le lauréat, nommé Boysen, était pasteur à Quedlinbourg.

En 1805 : *Du caractère de l'analyse*. Le prix fut décerné à Francke, recteur du collége de Husum, dans le duché de Schleswig.

En 1807 : *Des rapports de l'aperception immédiate interne avec la sensation*. Le prix fut accordé à Suabedissen, professeur à Lübeck ; l'accessit à Maine de Biran, alors préfet du Tarn.

En 1809 : *De l'usage de l'analyse en philosophie*. Le prix fut partagé entre Hoffbauer, professeur à Halle, et Francke, prédicateur à Sonderbourg, dans l'île d'Alsen.

En 1811, l'Académie retira la question *du rapport de l'imagination avec la sensibilité*.

En 1813 : *De l'influence de la philosophie de Descartes sur celle de Spinosa*. Elle couronna M. Henri Ritter.

En 1815 et 1817 : *Des rapports de la logique d'Aristote avec les travaux logiques des Allemands*. Un accessit fut accordé à M. Jules Braniss, de Breslau.

Après avoir proposé, à plusieurs reprises, l'*Examen de l'instinct animal, d'après les systèmes modernes*, l'Académie retira la question en 1827. Parmi les concours suivants, distinguons celui qui portait *sur le Musée d'Alexandrie*, où le prix fut décerné à G. Parthey ; et celui qui avait pour objet *la philosophie de Pythagore et d'Archytas*, où le docteur Gruppe fut mentionné honorablement.

les missions où l'Académie assistait de son mieux plusieurs savants hommes. C'est elle qui chargea Emmanuel Bekker et Brandis[1] de rechercher en Europe et de comparer les manuscrits d'Aristote, et de préparer ainsi une édition complète et authentique de cet auteur inestimable : entreprise importante, qui avait été précédée de l'envoi de M. Bekker à Vérone, où cet habile philologue examina les manuscrits découverts par l'historien Niebuhr[2]; entreprise heureusement exécutée, qui fut suivie d'une non moins belle publication dirigée par M. Bœckh, la *Collection des inscriptions grecques*[3].

On pourrait enfin suivre cette prédominance de l'esprit historique jusque dans les Discours d'apparat. Chaque année l'Académie avait à entretenir le public de Leibniz et de Frédéric II. En peignant ces deux génies, en les proposant à l'admiration, à l'imitation de l'Allemagne, c'était moins leur philosophie que tel autre côté qu'elle se plaisait à faire ressortir. Ainsi, on la vit apprécier successivement, chez le premier, le grammairien et l'étymologiste[4], l'historien, l'érudit, le critique, et même l'interprète de l'Écriture sainte[5]; chez le second, toutes les qualités du politique et du littérateur. Il y aurait, pour l'un et l'autre grand homme, une brillante cou-

[1] Voyez, p. ex., un mémoire de Brandis *sur les manuscrits d'Aristote conservés à la bibliothèque du Vatican*, avec un avant-propos de Bekker, 1831. — En 1832, le circonspect et sagace Brandis traita devant l'Académie des Variantes d'Aristote; en 1834, de l'authenticité de la Métaphysique d'Aristote. — En 1835, en 1836, Graff y fit connaître une version et un commentaire des Catégories d'Aristote, en langue allemande du XI[e] siècle. — En 1828, Raumer avait examiné la Poétique d'Aristote.

[2] Parmi ces manuscrits se trouvaient les *Institutes* de Gaïus.

[3] *Corpus inscriptionum Græcarum*. Le tome premier parut en 1828.

[4] En 1825, par Buttmann.

[5] En 1839, par Bœckh.

ronne d'esquisses à former, en réunissant les éloges que les orateurs, et particulièrement les secrétaires des différentes classes, consacraient périodiquement aux deux fondateurs de l'Académie, depuis Mérian, Lombard[1] et Ancillon, jusqu'à Schleiermacher, Buttmann, Bœckh, Wilken, Raumer, Ehrenberg et Encke.

[1] Lombard, né en 1766 à Berlin, d'une famille dauphinoise, connu comme traducteur français d'Ossian, secrétaire du cabinet sous Frédéric II, employé dans la diplomatie prussienne sous ses successeurs, se retira de l'Académie dès 1810, et fut remplacé comme secrétaire par Ancillon fils.

CHAPITRE II.

Aperçu du développement de la philosophie allemande depuis Kant. — Double influence : celle de Kant et celle de Spinosa. — Caractères généraux des trois principales écoles : Fichte, Schelling, Hegel. — Opposition que rencontre ce triple idéalisme : école de Jacobi. — Parmi les disciples de Jacobi l'on doit compter Frédéric Ancillon : sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. — Schleiermacher tient moins de Jacobi que de Fichte et de Schelling. — Steffens est pur partisan de Schelling. — Au nombre des philosophes dissidents on peut mettre les deux frères Humboldt : ce que la philosophie de l'histoire et du langage doit à Guillaume, et celle de la nature à Alexandre. — Le véritable esprit philosophique distingue aussi les travaux de la plupart des autres académiciens.

Si les esprits qu'il nous reste à caractériser sont en petit nombre, ils portent du moins des noms célèbres, universellement connus, des noms qu'il suffit de prononcer, pour rappeler les services dont les sciences et les lettres leur sont redevables.

Toutefois, avant de les prononcer, il convient de marquer, par quelques traits, les directions que prit la philosophie, au sortir de l'école de Kant.

C'est à cette école, c'est à la *Critique de la raison pure,* que se rattachent la plupart des tentatives et des productions de la métaphysique allemande. Si nous disons *la plupart,* c'est que l'auteur de la *Critique* ne fut pas l'unique promoteur de cette vaste et ardente activité. Un

autre métaphysicien, pour ainsi dire son antipode, exerça dans le même temps une profonde influence sur la pensée et la littérature du Nord : ce fut Spinosa.

L'action en quelque sorte posthume de Spinosa, l'action contemporaine de Kant, voilà les deux principales causes du mouvement philosophique de l'Allemagne moderne.

La tardive intervention de Spinosa devait étonner plus d'un spectateur : elle s'explique pourtant par deux faits, dont l'un peut paraître accidentel, et l'autre nécessaire.

Au moment même où l'enseignement de Kœnigsberg commençait à fixer l'attention publique, une circonstance inattendue venait affranchir du décri, ou de l'oubli, les œuvres et la doctrine de Spinosa. Jacobi avait répandu la nouvelle que Lessing était mort spinosiste ; Mendelssohn, bien qu'autrefois il eût presque égalé à Leibniz[1] son coreligionnaire hollandais, avait protesté contre cette « calomnie, » au nom d'une mémoire chérie. De là une controverse brillante et passionnée, par laquelle Herder, précédant Gœthe et Novalis, avait rendu le spinosisme populaire[2].

Si le hasard fit de Spinosa l'émule de Kant, c'est la philosophie kantienne elle-même qui excita le plus cette rivalité peut-être inévitable. L'espèce de scepticisme qui ramenait toutes choses à l'homme, à la *subjectivité* de la pensée et de l'existence individuelle, devait aisément précipiter les gens de cœur et d'imagination dans l'extré-

[1] Voyez ses *Écrits philosophiques*, T. I, p. 222 sqq.
[2] Comparez l'*Introduction* de M. Émile Saisset, en tête de sa traduction des *Œuvres* de Spinosa.

mité contraire, dans le dogmatisme le plus objectif qui se puisse concevoir, dans l'intuition d'une substance absolue et universelle, où le *moi* s'absorbe et se confond avec le monde entier et avec la Divinité même. Les empiètements du *moi* devaient provoquer les excès du *tout; l'unité* du premier, prétendant tout produire, devait entrer en lutte avec l'*identité* du second, aspirant à tout dévorer. L'ami de Kant, Hamann, avait annoncé ce combat, lorsque, louant un des prédécesseurs de Spinosa, Jordano Bruno, il s'était écrié : « Son principe de *la coïncidence des opposés* vaut plus et mieux que toutes les *Critiques* de Kant[1]. »

Ce qui anima et fortifia ce concours d'influences, c'est que les deux tendances avaient en commun le plus important de leurs éléments; c'est que le kantisme et le spinosisme, également éloignés du monde réel et matériel, se touchaient; c'est qu'ils reconnaissaient, quoique de façons contraires, pour autorité souveraine et exclusive, l'autorité de l'idéal et de l'abstrait.

De là, deux conséquences fort étendues, qui constituent deux caractères distinctifs, pour le développement de la philosophie allemande.

Les principales écoles, filles de celle de Kant, ou parentes de celle de Spinosa, sont toutes idéalistes.

Les théories qui essayèrent de les combattre ou de les tempérer, les doctrines opposantes ou dissidentes, sont généralement spiritualistes. En en appelant de l'abstraction de l'idée à la réalité de l'esprit, et de l'évidence algébrique de l'être en soi à la certitude morale de la con-

[1] *Œuvres*, T. VI, p. 301. — Voyez notre *Jordano Bruno*, T. II, p. 409.

science personnelle, elles pouvaient aussi se présenter, à plusieurs égards, comme héritières de Kant.

Indiquons d'abord le lien qui unissait à Kant les écoles de Fichte, de Schelling et de Hegel. Selon Kant, on s'en souvient, la raison a pour fonction de connaître l'infini, mais elle s'égare, dès qu'elle prétend, non le concevoir seulement, mais le croire existant hors de la pensée. C'était là une contradiction si accablante, que les trois philosophes durent à l'envi tenter de la résoudre. Pour opérer une conciliation, ils ne pouvaient partir que de deux points : de la conscience personnelle, ou de l'être en soi ; de la psychologie, ou de l'ontologie. Fichte partit de la conscience personnelle, Schelling et Hegel de l'être en soi. Fichte considéra tous les phénomènes du *moi* comme autant de moments de l'existence même du *moi*. Schelling, écartant ces phénomènes, se plaça d'emblée au sein de la nature, au milieu de ses richesses immortelles. Hegel fit effort pour montrer, au fond de l'esprit ou de l'*idée*, l'accord nécessaire de la nature et du *moi*.

A l'exemple de tant d'autres, Fichte avait relevé les erreurs de son maître concernant la conscience. Aussi refuse-t-il de la regarder comme un simple lien logique : il l'érige en principe constitutif de toute pensée, en source à la fois et en objet de la connaissance. Du sujet il veut déduire mathématiquement les objets : il pose le *moi*, ou plutôt le *moi* se pose lui-même, puis pose le *non-moi*. Le *moi* lui semble seul actif, et tout ce qui n'est pas actif n'existe pas : le *moi* seul a donc une existence substantielle ; et si le *non-moi* existe, ce n'est qu'autant qu'il est conçu et créé par le *moi*. Voilà com-

ment le *moi* devient, sinon le père, du moins « *le grand célibataire du monde*[1]. » Voilà comment les *choses en soi* de Kant se perdent, d'une façon presque tragique, dans cet abîme qui s'appelle sujet, dans ce *moi* qui, (contradiction nouvelle), est seul absolu, en même temps qu'il rencontre une *limite* dans le *non-moi!*

D'abord rangé sous la bannière de Fichte, Schelling vit de bonne heure qu'une science entièrement détachée, presque ennemie de la réalité extérieure, est un véritable non-sens. Le *non-moi* est actif comme le *moi*, répondit-il avec jugement; les deux termes, les deux activités, sont deux formes, deux états d'une seule et même puissance, deux modes d'une seule et même substance, les deux faces de l'être unique et absolu. L'*Absolu* réunit en soi ce double monde; l'*idéal* et le *réel* s'unissent, s'identifient l'un à l'autre, dans les mystérieuses profondeurs de son essence impénétrable. L'absolu est donc sujet-objet, esprit et nature, *moi* et univers; il est tout en toutes choses, un et divers, éternel et successif; il dort dans la pierre, rêve dans l'animal, est éveillé dans l'homme; il est la source commune des êtres et des idées, de la vie organique et de la vie morale, de la matière qui s'ignore et de l'humanité qui se connaît.... Comment, toutefois, puis-je connaître cet absolu? Par une intuition immédiate et intellectuelle, par une sorte de divination, qui ne se laisse ni définir ni décrire, qui exige tour à tour les lumières positives du physicien et les libres imaginations du poëte.

[1] Mot de Mme de Staël, *de l'Allemagne,* T. III. — Comp., ci-dessus, T. I, p. 351.

Cette réponse ne satisfit point Hegel, un des premiers disciples de Schelling. Logicien intraitable, autant que son maître était artiste brillant, il place l'infini dans la raison et le raisonnement, dans une méthode de dialectique, dans ce qu'il appelle le *procès* immanent de la pensée, ou l'évolution nécessaire de l'*idée.* Entre la conscience personnelle et l'entendement abstrait, il y a contradiction, dit Hegel : c'est à la raison d'y mettre fin, en résolvant les deux termes dans une unité suprême. Or, aux yeux de la raison, ce que je sais, ce que je conçois existe, existe rationnellement ; la pensée possède tout ce qu'elle pense, comme un mode d'elle-même, et puisqu'elle ne saurait penser ce qui n'est pas, elle se reconnaît elle-même dans les objets. L'être qui sait tout, est tout; l'être absolu est la raison universelle, l'idée absolue : c'est Dieu. L'idée est donc l'absolue identité de la notion et de la réalité; c'est l'esprit revenu à soi, c'est Dieu posant en réalité les êtres qu'il conçoit. Cette idée est donc un mouvement continu; ce n'est pas une substance, ce n'est pas un *être*, c'est un *devenir ;* c'est un progrès constant, un développement permanent, qui de la notion la plus vide doit s'élever à l'idée la plus riche, en traversant toutes les formes subjectives et objectives de la pensée. C'est du milieu de l'idée absolue qu'on embrasse l'ensemble organique des choses, lequel parcourt éternellement ces trois phases : la pensée proprement dite (l'idée abstraite ou logique), la nature (l'idée dans son étendue et sa durée), l'esprit (l'idée dans la raison).

Telles sont les trois modifications de l'idéalisme germanique : l'idéalisme *subjectif,* œuvre d'un algébriste de

volonté et d'action, d'un stoïcien géomètre; l'idéalisme *objectif*, création d'une intelligence éclatante et féconde, éprise du grand et du beau, de la nature et de l'art; l'idéalisme *absolu*, effort d'un dialecticien audacieux et inexorable, d'un froid et altier organisateur d'abstractions. Trois modifications qui devaient, non-seulement embrasser, mais expliquer l'universalité et l'infinité des choses, le *Tout* et le *Un*. Cependant, le genre humain qui admire le génie des inventeurs, convient-il que le *Tout* de leurs systèmes soit le tout de l'univers; et que cet *Un* soit l'infini que désire l'homme et que possède Dieu? Ne proteste-t-il pas contre le joug inutile d'une nécessité métaphysique, d'une fatalité logique, que repousse son besoin le plus profond et son plus noble instinct, l'instinct de la liberté morale et le besoin du progrès spirituel? Ne demande-t-il pas à ces génies sublimes la découverte d'une synthèse plus haute, encore plus large que leurs vastes théories, d'une synthèse d'où ce besoin et cet instinct ne se trouvent point exclus?

Deux de ces éminents penseurs semblent avoir prévu une réclamation si énergique, puisqu'ils ont modifié leur doctrine primitive. Fichte, dans ses dernières années, remplaça son hardi formalisme par un réalisme mystique, en même temps que dans son cœur il fit succéder l'humilité à la fierté la plus enthousiaste. Le principe de la connaissance et de l'existence, il le plaça dès lors, non plus dans le *moi*, mais en Dieu, dans l'Être des êtres. Le *moi* ne lui fut plus que le vêtement ou l'image de la Divinité. Qui veut le connaître, disait Fichte, doit aimer Dieu : l'amour, le besoin de s'unir à Dieu,

est la source de toute vérité et de toute vie, de la sagesse comme de la liberté.

M. de Schelling, à son tour, est arrivé à regarder la personnalité divine comme la source première de la connaissance, à opposer la liberté divine à toute nécessité abstraite, logique ou mathématique, à tout *déterminisme* purement rationnel; à montrer dans la création et dans l'histoire l'adorable exercice d'une intelligence et d'une volonté infinie; à présenter enfin la science comme une contemplation de cette intelligence, comme une soumission à cette volonté, comme une intuition de la nature et de l'humanité, d'autant plus vaste et plus profonde que l'esprit qui contemple a plus de sympathie pour l'une et l'autre sphère, et que le cœur qui se soumet s'identifie davantage avec cette double manifestation de l'être absolu.

Parmi les philosophes dont l'opposition força ces intrépides constructeurs de systèmes à tenir compte des justes exigences du sens commun et du cœur, Jacobi fut le plus puissant et le plus respecté. Jacobi reprochait à ceux qui suivaient la méthode purement démonstrative de Kant, de commencer par retrancher toute notion d'objets transcendants, sans pouvoir ensuite rétablir ces notions par les croyances (ou les *postulats*) de la raison pratique; et par conséquent d'aboutir au scepticisme et au nihilisme. Il accusait ceux qui s'engageaient dans les sentiers où le solitaire Spinosa s'était égaré, c'est-à-dire encore dans la voie de la démonstration pure, de ne conduire qu'au fatalisme et au panthéisme. Le sens commun et le cœur, le bon sens et le sentiment, l'esprit

naturel et l'instinct moral, révèlent une vérité antérieure et supérieure à toute démonstration, un fonds de connaissances que suppose et qui surpasse tout raisonnement, tout savoir réfléchi et médiat. Du savoir médiat et raisonné, Jacobi en appelle au savoir immédiat, à un savoir si direct et si impérieux qu'il le nomme une *foi philosophique*, une *révélation scientifique*. De même que le sens extérieur nous fait percevoir directement le monde matériel, de même le sens intérieur nous fait connaître immédiatement le monde immatériel, Dieu et sa providence, l'âme et sa spiritualité : double perception, double révélation qui éveille en nous à la fois la conscience de la personnalité et cette conviction de supériorité sur la nature qui s'appelle la liberté morale.

Jacobi devait être le chef d'école le plus agréable aux académiciens, parmi lesquels Béguelin et Mérian pouvaient être considérés comme ses partisans, mais comme des partisans antérieurs à leur chef[1]. Ancillon fils surtout doit être rangé au nombre de ses disciples. Ce fut, il est vrai, un disciple indépendant, parce qu'il fut aussi l'élève de plusieurs autres maîtres. Les guides ou les modèles de Frédéric Ancillon furent d'abord son père, Louis Ancillon, puis l'ami de son père, Mérian, ensuite Kant et Jacobi tour à tour. Le premier lui apprit à révérer Leibniz et à consulter l'histoire ; le second, à interroger, sans esprit de système, la conscience et le sens moral, une psychologie libre et réelle ; le troisième, à ranger les solutions opposées des écoles rivales par antinomies, par thèses et antithèses ; le dernier enfin, à sui-

[1] Voyez, p. ex., ci dessus, T. II, p. 26.

vre la foi primitive de la raison commune, le savoir immédiat que donne le sentiment universel, en se décidant entre la thèse et l'antithèse, en séparant et en rapprochant tour à tour les raisonnements contraires, en les dégageant et les dédoublant pour ainsi dire, et en aspirant à les concilier à l'aide d'un terme moyen ou d'une expression plus modérée.

Nous n'avons plus à retracer la carrière littéraire et politique de Frédéric Ancillon, depuis que M. Mignet l'a racontée et appréciée devant l'Institut de France, avec la précision et le charme qui se marient si heureusement dans sa parole solidement persuasive[1]. Rappelons-en seulement les parties les plus saillantes.

Jean-Pierre-Frédéric Ancillon, né à Berlin en 1766, d'abord prédicateur français, puis professeur d'histoire à l'École militaire et historiographe de Brandebourg, fut reçu à l'Académie en 1803. Quelques années plus tard il devint précepteur du prince royal et de son frère, le prince de Prusse actuel. Après cette éducation, il fut nommé conseiller au département des affaires étrangères, directeur de la section politique, enfin, en 1832, successeur du comte de Bernstorff. Lorsqu'il expira pieusement, après une longue agonie, le 19 avril 1837, il était ministre dirigeant du cabinet prussien, et l'un des soutiens de la paix européenne, et il pouvait dire de lui-même : « Je n'ai jamais séparé, ni dans mon cœur, ni dans mes discours et mes écrits, la religion, la patrie et l'humanité : Dieu et le droit, la justice et la vérité, la dignité de la nature humaine et le respect qu'elle mérite

[1] *Notice historique sur M. Ancillon*, 1847.

ont toujours animé ma voix et dirigé ma plume. » La raison et la modération, la justice et la modération, la *force de la modération*[1], voilà sa règle dans la vie pratique et publique, comme c'était aussi celle du caractère ferme et du prudent gouvernement de Frédéric-Guillaume III.

Frédéric Ancillon avait trente-trois ans, lorsqu'il donna son coup d'essai, ces *Mélanges de littérature et de philosophie*[2] qui, doublés depuis par l'addition d'une partie de ses Mémoires académiques, sont devenus l'un des ouvrages de philosophie les plus connus, et relativement à la France, l'un des ouvrages utiles au commencement de notre siècle. Ces *Mélanges*, en attaquant avec une fermeté nette et mesurée, dans un langage élégant et parfois gracieux, les derniers disciples de Condillac et les dernières tentatives du sensualisme, préparèrent les voies à cette forte réaction en sens contraire, à cette vaste et profonde restauration du spiritualisme, ardemment entreprise par d'illustres Français et savamment rattachée à Leibniz et à Descartes.

Aux *Mélanges* succéda l'œuvre qui valut à son auteur une réputation durable d'historien politique, le *Tableau des révolutions du système politique de l'Europe depuis le XVe siècle*[3]. Un bon sens tranquille et élevé, une calme et pénétrante justice, une suite d'aperçus exacts et étendus, une galerie de portraits plus fidèles que finement ou

[1] Voyez une lettre d'Ancillon à Châteaubriand, *Congrès de Vérone*, T. II, p. 207 sq.

[2] 1801. La dernière édition, en 4 volumes, publiée en 1832, est intitulée: *Essais de philosophie, de politique et de littérature.*

[3] 1803-1805, 4 volumes in-8°.—La dernière édition date de 1823.

vigoureusement tracés, assureront à cette production un rang proche de celui où la plaçait l'admiration contemporaine. Voici, en effet, le jugement qu'en portait l'Institut dès 1810 : « Digne héritier de Leibniz, M. Ancillon montre, par son exemple, que le but de la vraie philosophie est de multiplier, et non de détruire les vérités ; qu'elle tire sa principale force de l'alliance des sentiments avec les principes, et que c'est parmi les âmes élevées qu'elle aime à chercher ses premiers adeptes. »

La doctrine philosophique contenue dans les *Mélanges*, et la théorie politique qu'expose le *Tableau*, furent développées et appliquées dans une série d'ouvrages dont plusieurs avaient d'abord été communiqués à l'Académie. Ceux de ces ouvrages qui ont la politique pour objet, sont pour la plupart rédigés en allemand [1]. Le meilleur écrit philosophique d'Ancillon, celui dans lequel il s'avoue si hautement disciple de Jacobi [2], est également composé dans la langue du sage de Pempelfort : *De la foi et de la science.* Dans ses deux derniers écrits traitant, l'un *de la conciliation des opinions extrêmes* [3], l'autre *de l'homme, de ses rapports et de ses intérêts*, Ancillon se ressouvient de Kant et tente de l'allier avec Jacobi, en demeurant toutefois fidèle à son principe du

[1] En allemand : *De la souveraineté et de la constitution d'un État* (1816) ; *De la politique* (1819) ; *De l'esprit des constitutions et de leur influence sur la législation* (1825) ; *De la conciliation des extrêmes en fait d'opinion* (1828).

[2] *Ueber Glauben u. Wissen in der Philosophie*, 1824, in-8°. Avec la devise d'Ancillon : Δός μοι ποῦ στῶ. Voyez surtout la *Préface*, à propos de Jacobi.

[3] La traduction française est intitulée : *Du juste milieu*, Bruxelles, 1737, 2 vol. — Voyez l'*Avant-propos*.

milieu, que Pythagore et Aristote avaient recommandé aux anciens : *Inter utrumque tene;* et que l'académicien de Berlin mettait en même temps sous la protection de Pascal et de Leibniz[1]. Il y analyse le *moi*, ramène la science aux faits primitifs de la pensée, met aux prises les théories opposées, la *thèse* et l'*antithèse*, établit qu'elles ne sont vraies qu'à moitié, vraies dans ce qu'elles admettent, fausses dans ce qu'elles rejettent; et tâche d'en dégager avec précision et impartialité, une *synthèse* supérieure, qui coordonne et comprenne cette double part de vérité, qui élimine, en l'expliquant, ce double élément d'erreur.

La doctrine de Jacobi pouvait aussi servir à rapprocher Ancillon de Schleiermacher. Frédéric Schleiermacher[2], né à Breslau en 1768, fut élevé parmi les frères moraves, à Niesky, puis dans ce collége de Barby, cet asile célèbre du savoir et de la piété où s'étaient retirés plusieurs académiciens de Berlin, comme Battier, l'ami de Maupertuis. Là se formèrent, pour l'écolier de Breslau, les maximes et les habitudes religieuses qui furent le principal ressort de toute sa vie. En 1787, il quitta la communauté, pour aller étudier à Halle la théologie sous Semler et Nœsselt, la philosophie sous Eberhard, les humanités sous Frédéric-Auguste Wolf. En 1802, il devint à son tour professeur à cette université. Après

[1] Voyez les *Préfaces* d'Ancillon. — Pascal avait dit : *C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu*, etc.

[2] Les bornes de notre travail, autant que la reconnaissance, nous obligent de renvoyer le lecteur français aux pages consacrées à Schleiermacher par M. Lerminier (*Au delà du Rhin*), M. Verny (*Encyclopédie des gens du monde*) et M. Willm (*Histoire de la philosophie allemande*).

la bataille d'Iéna, qui fit fermer les salles de l'école voisine, il se rendit à Berlin, comme prédicateur. En 1810, il fut appelé à enseigner dans l'université berlinoise, et l'année suivante il entra à l'Académie. Trois ans plus tard il remplaça Ancillon au poste de secrétaire de la classe de philosophie. L'université, dont ses prières et ses conseils avaient hâté la création, l'occupa plus que l'Académie et que la chaire ecclésiastique; elle fut son véritable domaine. La réputation qu'il y laissa ne s'effacera point. Il avait tous les dons qui constituent un professeur habile et utile, le savant et éloquent docteur : moins jaloux de faire école, que d'apprendre à penser et à étudier, il exerçait l'esprit de ses auditeurs, il développait les germes propres à chaque individualité, il formait le génie et le caractère, le *moi* de chaque auditeur, en l'aidant à se déployer librement, à se mettre avec l'univers dans une relation personnelle et originale. De là, sa prédilection pour l'ironie socratique et la dialectique platonicienne. Ainsi agit-il avec désintéressement, avec dévouement, jusqu'au 12 février 1834, succombant avant l'âge, victime de son zèle pour le bien public, et ne perdant pas un instant le double calme de la sagesse et de la piété. La ville de Berlin tout entière l'accompagna, en le pleurant, à sa dernière demeure.

Tour à tour théologien et orateur de la chaire, philologue et érudit, philosophe et moraliste, Schleiermacher manifesta toujours la même tendance, la noble tendance à la conciliation, à une conciliation intelligente qui comprend tout et veut tout organiser, et non pas à une conciliation prétendue qui n'est qu'une critique dissol-

vante et destructive. Comme théologien, il s'est distingué en incorporant au dogme chrétien plusieurs éléments philosophiques, propres à rapprocher l'Église de l'esprit moderne et à lui ménager ainsi une plus réelle influence. Il travaillait à résoudre les contradictions qui séparaient l'orthodoxie et le rationalisme, à accorder l'immuable substance de la piété évangélique avec les exigences de la science nouvelle, la foi avec la spéculation. Convaincu de l'unité de la nature humaine, il voulait fonder l'unité de la religion et de la philosophie; et s'efforçait pour cela de présenter les vérités éternelles du christianisme sous une forme contre laquelle la critique du siècle n'eût pas d'objection sérieuse à produire. L'essence de la religion, il la faisait consister, non dans la pensée ni dans la volonté, mais dans le sentiment. Le sentiment de l'infini, l'impression que la beauté de l'univers et son immensité produisent sur l'homme; le sentiment d'absolue dépendance qu'éprouve l'homme à l'égard de Dieu; sentiment qui, devenu infini lui-même et supérieur à toute opposition, amènerait une complète union entre l'homme et Dieu, en remplissant la conscience humaine de la plénitude de la conscience divine : voilà le fond de la piété. Cette plénitude, cette union, cette identité futelle jamais réalisée? Elle ne l'a été totalement qu'une seule fois, en Jésus-Christ. Mais la communion de l'âme avec le Christ est le moyen de la développer par degrés dans tous les hommes...

Dans l'histoire de la philologie et de l'érudition, Schleiermacher s'est fait une place éminente par deux sortes d'ouvrages : d'abord, par sa traduction de Platon,

que recommandera toujours une ingénieuse fidélité[1]; puis, par une série de mémoires composés pour l'Académie sur des philosophes anciens[2], tels qu'Anaximandre, Diogène d'Apollonie, Socrate[3] et ses successeurs.

En philosophie surtout, Schleiermacher tâchait d'allier les deux tendances qui, suivant lui, constituaient la vie et la science humaine; celle par laquelle l'individu s'efforce de se maintenir soi-même et de s'assimiler le monde, et celle qui le porte à s'unir au monde, à se confondre avec Dieu même; celle qui manifeste l'activité libre et spontanée du *moi*, et celle qui témoigne de sa dépendance et de sa passivité; celle qui exprime la substantialité et l'infinité de la personne humaine, et celle qui atteste la souveraineté de la substance absolue et de l'esprit universel. En s'appliquant à respecter fidèlement l'une et l'autre de ces dispositions fondamentales, il s'appliquait par cela même à rapprocher Kant et Fichte de Spinosa et de Schelling; et il s'y appliquait de deux façons: par la manière dont il concevait le développement de la personnalité, et par celle dont il dirigeait sa méthode, c'est-à-dire la dialectique. Plus la personne humaine s'unit à Dieu, ou plus elle pénètre l'univers, plus elle sent la présence divine en elle-même et dans le monde, et plus elle exerce son individualité et sa liberté; en un

[1] Voyez sur la méthode de Schleiermacher, en matière de traduction, un mémoire qu'il lut en 1813, et où il distinguait habilement le traducteur (*Uebersetzer*) de l'interprète et du trucheman (*Dolmetscher*).

[2] *Mémoires*, années 1811, 1812, 1815. — Il avait préludé à ces savantes monographies par une étude sur Héraclite d'Éphèse, véritable chef-d'œuvre de critique littéraire, insérée dans le *Muséum* de Buttmann et Wolf, 1807, p. 313-533.

[3] Voyez, sur le mémoire touchant Socrate, ci-dessus, T. II, p. 202.

mot, plus son développement sera vaste et beau, plus elle accomplira sa mission terrestre. Mais si telle est la destinée humaine, la philosophie peut-elle être contraire à la religion? Toutefois, le propre du philosophe, du savant véritable, est d'étendre constamment la pensée, en même temps que d'avoir toujours une conscience parfaite de tous les mouvements qui peuvent en résulter. Ce continuel exercice de l'intelligence, c'est la dialectique, ou l'art de philosopher; c'est la critique, ou l'art de discerner le vrai du faux, la réalité de l'apparence, la science de l'opinion. La dialectique conduit, il est vrai, à l'opposition de l'être réel et de l'être intellectuel, de l'être et de la pensée; mais au fond de cette opposition, la critique aperçoit comme principe souverain de la science, l'identité nécessaire de ce double ordre d'idées. Cette primitive identité, cette unité absolue de l'être dont l'évolution produit le monde, Schleiermacher n'hésite pas à l'admettre; mais il ne l'entend pas comme les panthéistes: il refuse de croire que l'humaine pensée puisse saisir le tout et embrasser à la fois Dieu et l'univers. Le rapport qu'il établit entre Dieu et l'univers, n'est ni un rapport d'identité, ni un rapport d'opposition : c'est un rapport de corrélation ou de connexité, qui ne permet ni de les confondre, ni de les désunir.

Dans la partie pratique de son système, Schleiermacher se rapproche de Fichte plus que de Schelling; et c'est cette partie qu'il aimait à développer devant l'Académie. L'ouvrage publié après sa mort, sous le titre d'*Esquisse d'un système de morale* [1], n'est que la réunion des mé-

[1] En 1835.

moires présentés à cette compagnie entre 1819 et 1830[1]; et ces mémoires eux-mêmes ne devaient être que le complément de deux livres connus, dont l'un était de Fichte et l'autre de son continuateur[2]. Le livre de Fichte était celui qui a pour titre *Système de morale;* le livre de Schleiermacher, *Critique des systèmes de morale*[3], avait été publié dès 1803.

A l'exemple de Fichte, Schleiermacher attache le plus grand prix, comme moraliste, à la conservation et au perfectionnement de l'individualité, en présence de l'universalité, en présence de la société ou de l'État. Ce perfectionnement dépend toutefois des éléments que chacun tend à s'approprier au milieu de sa sphère d'action; il est analogue à la communauté d'existence où chacun entre avec ses semblables, où chacun tantôt se livre tout entier avec la seule réserve de sa personnalité, tantôt aspire à tout s'assimiler, selon son génie individuel, avec la seule réserve de l'intérêt universel. Ce perfectionnement, qui est notre devoir général, parce qu'il est notre destination commune, suppose pour tous les individus communauté d'existence morale et de mission sociale. La vertu est la force qui accomplit ce perfectionnement, la force qui engendre la vie morale. Cette vie se présente[4] tour à tour comme une harmonie paisible

[1] Voici les titres des principaux de ces mémoires : *De la notion de vertu* (1819). *De la notion de devoir* (1824). *De la notion de ce qui est permis* (1826). *De la notion d'un souverain bien* (1827).

[2] Schleiermacher exprime plusieurs fois l'intention de compléter les doctrines morales de Fichte; p. ex., dans les mémoires de 1819 et 1827.

[3] *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.*

[4] Schleiermacher appelle l'une de ces deux aptitudes *vivifiante,* l'autre *combattante. Mémoire* de 1819.

entre l'élément spirituel et l'élément matériel, ou comme une lutte entre ces deux éléments, dont l'un doit dominer l'autre. Dans le premier cas, la vertu s'appelle sagesse, lorsqu'elle cherche à savoir; amour, lorsqu'elle est agissante. Dans le second cas, elle se nomme prudence, quand elle se contient elle-même; constance, quand elle résiste aux puissances inférieures[1]. Ces quatre branches de la vertu constituent la perfection humaine, qui est essentiellement progressive, puisqu'elle consiste à ressembler de plus en plus à la Divinité. Tout ce qu'opère la force morale, tout ce qu'elle peut ou doit opérer, s'appelle bien. Tout sentiment, toute action qui contribue à cet accomplissement, qui aide ce perfectionnement, est conforme au devoir; tout mouvement, tout acte qui entrave ce développement, en nous ou dans les autres, est contraire au devoir[2]. L'homme, étant un être moral, peut donner ou refuser son vouloir à ce que la raison lui prescrit, c'est-à-dire au devoir; cependant, il ne jouira de la vraie liberté, qui est paix et félicité, qu'après avoir soumis ses desseins à cette nécessité supérieure et spirituelle qui exprime la volonté de Dieu et constitue la loi morale[3].

A l'Académie, enfin, Schleiermacher discutait avec

[1] Schleiermacher tâchait ainsi de maintenir les quatre vertus cardinales des anciens. Sa *sagesse* correspond à la φρόνησις; sa *prudence* (*Besonnenheit*) à la σωφροσύνη; sa *constance* (*Beharrlichkeit*) à l'ἀνδρία; et son *amour* prend la place de la δικαιοσύνη —Ailleurs, (*Mémoire* de 1824), il présentait ces quatre ordres d'idées sous quatre formules, qu'il résumait par les mots suivants: droit, amour, mission (*Beruf*), conscience (*Gewissen*).

[2] *Mémoire* de 1826 : *De ce qui est permis.*

[3] *Das Sollen.* — *Mémoire* de 1825 : *Différence entre la loi physique et la loi morale.*

complaisance les questions politiques et sociales, que Fichte avait agitées devant la population de l'université. La constitution de l'État, son administration, sa défense, ne l'intéressaient pas moins que la comparaison des trois formes de gouvernement, qu'il appelait *helléniques* : la démocratie, l'aristocratie, la monarchie[1]. S'il désire une constitution raisonnable, c'est-à-dire déterminée par les besoins et la grandeur relative de la nation ; s'il veut surtout une administration vigilante et une défense capable de protéger tous les intérêts légitimes, matériels et moraux, intérieurs et extérieurs, il pense aussi qu'aucun genre d'État ne saurait durer, à moins de se composer de trois puissances distinctes : le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. La combinaison de ces trois éléments peut varier ; mais le mode le plus conforme à la nature humaine, selon Schleiermacher, est réalisé là où la base de l'État est démocratique et le sommet monarchique, où le peuple forme la circonférence et le roi le centre de l'activité politique.

La philosophie, dont la politique est une dépendance, le pieux Schleiermacher lui assignait pour dernier but le dessein de développer l'idée d'un Être suprême et d'en concevoir la réalité. « Nul véritable philosophe, disait-il, ne fut jamais sans Dieu, ἄθεος[2]. » Voilà pourquoi, tout chrétien qu'il était, il pouvait rendre hommage aux mânes de Spinosa, et même proposer dans ses *Discours sur la*

[1] Voyez surtout le *Mémoire* touchant *les différentes formes d'État*, année 1814. Comparez le *Cours de politique*, ouvrage posthume, publié par M. Brandis en 1845 : *Die Lehre vom Staat*.

[2] Voyez le *Mémoire* de l'année 1811, p. 115 sq.

religion, de leur immoler une boucle de cheveux[1]. Telle était aussi la manière dont Steffens, son collègue à Halle et à Berlin, envisageait les rapports de la science et de la foi.

Steffens se rapprochait de Schleiermacher sur un point très important, en s'efforçant de faire ressortir ce qu'il y a dans l'être humain d'individuel et d'original[2], la valeur de la personnalité, c'est-à-dire ce quelque chose qui ne se rencontre point dans les règnes inférieurs de la création. Mais il différait de Schleiermacher en ce qu'il considérait ce caractère distinctif dans ses relations avec la nature, et non avec Dieu; dans son rapport de dépendance à l'égard de la création, et non à l'égard du créateur. Naturaliste et poëte, le norwégien Steffens[3], que la lecture de Buffon avait enlevé à la carrière ecclésiastique, et que l'enseignement de Schelling à l'université d'Iéna avait conquis à la physique spéculative, devait rester assez étranger à cet élément *subjectif* que Kant et Fichte avaient transmis à Schleiermacher. Il devait prendre, parmi les adhérents de *la philosophie de la nature*, un rang d'autant plus élevé qu'il y apportait, non-seulement un poétique enthousiasme pour les merveilles de la nature, mais une précieuse abondance de

[1] Ce fut en 1800.

[2] *Die Eigenthümlichkeit.*

[3] Henri Steffens, né en 1773 à Stawanger en Norwége, élevé à Copenhague, habitant successivement Kiel, Iéna, Halle, Breslau, et enfin Berlin où il mourut en 1845, écrivait en danois et en allemand, et produisit un grand nombre d'ouvrages très variés, des manuels de géognosie et des romans, des pamphlets politiques et des livres de controverse théologique. Dans la guerre d'insurrection, il fut pour les étudiants de Halle ce que Fichte était pour ceux de Berlin. C'est en 1831 qu'il fut appelé dans la capitale, et en 1835 à l'Académie.

notions positives sur la géologie, la minéralogie, l'oryctognosie et toutes les études qui ont l'intérieur du globe pour objet.

De tous les sectateurs de Schelling, il fut celui qui appliqua le principe de l'*identité* avec le plus d'étendue, et qui exposa de la manière la plus régulière, et la plus profonde peut-être, l'harmonie de la nature et de l'esprit, la mystérieuse unité du réel et de l'idéal, l'unité *immanente* de la pensée créatrice et de la réalité créée. Aussi l'illustre maître récompensa-t-il cette touchante fidélité, en publiant les écrits posthumes du disciple, et en les faisant précéder d'une Notice honorable, qui restera attachée à la noble mémoire de Steffens[1]. Parmi ces écrits posthumes se trouvent les derniers travaux de l'académicien; et quoiqu'ils n'égalent ni l'*Anthropologie*[2], ni les *Caricatures des choses saintes*[3] du même auteur, ils doivent être signalés ici, puisqu'ils servent à caractériser la phase à laquelle Steffens avait abouti. Jordano Bruno et Pascal, voilà les esprits qui occupaient ses dernières années, à côté de Luther et de saint Paul.

Par son amour et sa connaissance de la nature, par son imagination même, Steffens avait quelque ressemblance avec deux de ses plus éminents confrères, MM. Guillaume et Alexandre de Humboldt[4] : mais combien il

[1] *Nachgelassene Schriften von H. Steffens, mit einem Vorworte von Schelling*. Berlin, 1846.

[2] 1822, 2 volumes.

[3] 1819-21, 2 volumes.

[4] M. Guillaume de Humboldt, né en 1767 à Berlin, reçu à l'Académie en 1808, mourut dès 1834, avant l'entière impression de son plus bel ouvrage. L'étonnant travail sur la langue *kawi* fut composé dans la riante

leur était inférieur, à d'autres égards! Ces deux noms, il est vrai, ont eu une destinée incomparable : les gens de cœur les ont inscrits dans les annales de l'amitié, comme un des plus beaux modèles d'affection fraternelle; l'histoire de la politique et de la diplomatie les prononce avec un légitime orgueil, et celle de la science les compte parmi ses héros et ses conquérants; les lettres et la philosophie même s'honorent de les citer au nombre de leurs représentants. Le génie qu'ils avaient reçu du ciel donnait à leur parole et à leur esprit tout ce qui constitue le grand écrivain et le grand penseur. Ce qu'un juge éminent, Gœthe, avait dit de M. Alexandre de Humboldt, celui-ci le pouvait dire de son frère aîné : « C'est un homme bien extraordinaire; toutes les branches des connaissances humaines lui sont également familières. Plus je le connais, plus je l'admire; et nous nous connaissons depuis bien longtemps. »

La philosophie de la politique, celle de l'histoire, et surtout celle du langage, ont de grandes obligations à Guillaume de Humboldt. Personne en Allemagne, depuis Herder, ne traita ces matières avec autant d'élévation et avec une intelligence, plus nette ou plus étendue, des faits et des détails techniques : Herder lui-même ne semble qu'un commençant, auprès de ce maître supérieur. Il importerait d'extraire des *OEuvres*[1] si variées de Humboldt, et de publier en français, tout ce qui concerne la vie politique des États et des individus, les re-

terre de Tegel, si affectueusement dépeinte dans la Préface de ce livre (p. XIII), par M. Alexandre de Humboldt.

[1] Elles forment six volumes in-8° (Berlin, 1841-1848).

lations mutuelles des lois et des mœurs, l'autorité du pouvoir suprême et la liberté morale et civile des citoyens, l'éducation et publique et privée, la marche et la fin de l'humanité, la mission particulière des hommes de génie, l'art de concevoir, de reproduire, de composer l'histoire, le total développement de l'esprit humain, ce développement à la fois divers et progressif, qui s'opère à l'aide des nationalités et des langues, et qui ne constitue une immense unité qu'à la condition de se déployer dans l'infinie variété des peuples et des idiomes. Il importerait surtout de faire apprécier exactement en Europe les doctrines de philologie comparée, que l'homme d'État et le voyageur avaient puisées dans une longue suite d'études persévérantes, ouverte par la restitution de la langue basque et terminée par l'analyse des idiomes de l'Amérique et de l'Océanie; doctrines que les connaisseurs peuvent vérifier au moyen d'une admirable collection d'ouvrages de linguistique, généreusement léguée par l'auteur à la Bibliothèque royale de Berlin. Il importerait du moins de répandre davantage les découvertes et les vues déposées dans l'*Introduction* du livre *sur la langue Kawi*[1]. Le profond observateur y traite en philosophe, « des diversités de structure qu'offrent les langues humaines et de l'influence qu'elles exercent sur le développement intellectuel de l'humanité. » Une place supérieure est assignée au langage dans l'ensemble de ce développement. Il y est présenté, non-seulement comme la mesure et l'ex-

[1] *De la langue kawi, parlée dans l'île de Java*, deux immenses volumes in-4°, publiés en 1836 aux frais de l'Académie de Berlin, par les soins de MM. Alexandre de Humboldt et Buschmann, de la Bibliothèque berlinoise.



pression d'un degré donné de la civilisation, mais comme son élément, sinon le plus intime, du moins le plus actif et le plus durable[1]. Ce qui relève encore cette manière d'envisager la destination générale de la parole, c'est que Humboldt se garde d'y sacrifier la vocation distincte des individus. Le propre de l'esprit, à ses yeux, n'est pas seulement de s'exprimer au moyen d'un idiome, mais de s'exprimer individuellement : c'est de manifester, c'est de posséder l'indépendance personnelle. L'esprit national, dit-il, l'esprit universel n'existe et n'agit que sous forme particulière et personnelle; et l'individu n'est pas un simple mode, un pur accident de l'espèce. Par cet important côté, Guillaume de Humboldt soutenait le spiritualisme, d'accord avec Ancillon et Schleiermacher, contre cet idéalisme nouveau qui immolait à l'évolution continue de l'*idée*, au progrès *impersonnel* de l'espèce humaine, tous les éléments de vie de l'être individuel, de l'être moral. Il soutenait l'Académie, dans sa lutte contre le panthéisme, autant par ses brillantes lectures sur les poëmes épiques de l'Asie[2], que par ses profon-

[1] Voici quelques propositions, empruntées à ce livre excellent : « La parole est l'organe de l'existence intérieure; elle est cette existence même, arrivant par degrés à se connaître et à s'exprimer. Les fibres les plus délicates de ses racines courent dans les forces de l'esprit national, et plus l'action que cet esprit exerce sur elle est convenable, plus le développement littéraire est légitime et riche (p. XVIII). La création des langues est un besoin intérieur de l'humanité... La force spirituelle est le principe véritablement créateur du développement humain (p. XXV, XXXVIII). Le langage est l'organe de la pensée, un organe qui crée et forme... Il n'est pas un ouvrage, une production, un *ergon*; il est une activité, une action, une *énergie* (p. LVI, LVII). » — Comparez, dans les *Œuvres complètes*, T. IV, p. 241-306, T. VI, p. 1-596. Le lecteur français trouvera le contenu de ces deux tomes, dans l'*Histoire de la philosophie allemande* de M. Willm. (T. IV, p. 494 sq.)

[2] L'épopée *Brata Yuddha* lui servait pour l'analyse grammaticale du

des études sur la nature du langage et de l'intelligence humaine.

Les mêmes principes respirent dans les innombrables travaux de M. Alexandre de Humboldt, ces travaux extraordinaires qui, par leur forme, appartiennent à la France comme à l'Allemagne, et dont l'auteur, par un privilége unique, représente la science de la nature dans les Deux Mondes, et donne à notre siècle l'idée de l'universalité d'un Leibniz. Il y a cinquante ans, le 30 octobre 1800, alors que le jeune naturaliste explorait l'Amérique [1], Mérian présageait l'étendue de savoir et de gloire qu'atteindrait l'élève d'Hermbstædt; mais l'événement dépassa ces prophéties mêmes. La *cosmogonie* que les anciens avaient désirée ou rêvée, la *cosmothéorie* qu'Huyghens avait conçue et tentée, la *cosmologie* des philosophes du dernier siècle, la *cosmographie* des savants modernes, ne sont que d'imparfaites ébauches auprès de l'œuvre qui termine la carrière de M. A. de Humboldt, le *Cosmos*.

A travers cette longue et éclatante carrière, dans les *Tableaux de la nature* aussi bien que dans le *Cosmos*, le philosophe marche à côté du savant, non moins convaincu de la réalité de l'esprit que de celle de la matière,

kawi; l'épopée indoue *Bhagavad-Gitá*, pour exposer la doctrine philosophique du Krichna. Cette antique doctrine, Humboldt l'a résumée devant l'Académie en ces mots : « L'esprit simple et impérissable est essentiellement distinct du corps composé et périssable; tout être qui aspire à la perfection, doit agir sans avoir aucun égard aux suites de ses actions. » *Mémoires* de l'année 1525, p. 8.

[1] M. Al. de Humboldt, né à Berlin en 1769, cette année si féconde en grands hommes, fut reçu à l'Académie dès le 4 août 1800. Voyez les *Mémoires* de cette année, et le discours de Mérian.

et toujours prêt, non-seulement à observer, mais à contempler, en pénétrant jusqu'aux idées dont les faits sont l'expression, jusqu'aux forces qui produisent les formes, jusqu'aux lois qui règlent les phénomènes. La différence principale qui sépare cette philosophie naturelle d'avec les spéculations contemporaines sur la nature, c'est qu'elle ne pose pas arbitrairement les idées, avant d'avoir constaté les faits, et ne formule pas de ces lois hypothétiques, auxquelles souvent ne répond nul phénomène; c'est qu'elle ne songe point à construire l'univers *à priori*, à organiser la nature et la science, comme on improvise un ouvrage d'art. M. Alexandre de Humboldt soumet les données de l'expérience à la réflexion d'une haute et sévère pensée, cherchant ainsi à les réduire en un tout raisonné; mais il déplore justement que l'on tente d'expliquer et pour ainsi dire d'inventer le monde et l'humanité, comme un système préétabli, sous l'étroit point de vue de l'*idée*.

L'esprit philosophique qui anime les recherches de M. A. de Humboldt, se retrouve aussi à divers degrés dans les travaux de ses confrères sur la littérature classique ou orientale, sur l'histoire et sur la jurisprudence. Est-il besoin de dire que nous avons à nommer en première ligne, l'un des chefs de l'école dite *historique*, l'historien du droit romain, M. de Savigny? puis le philologue qui a ressuscité, non-seulement l'économie politique, mais le théâtre des Athéniens, dans une diction si conforme au génie attique, M. Auguste Bœckh? En ne sortant pas de la classe d'histoire et de philosophie[1], on

[1] Bornons-nous à nommer les membres de la classe physico-mathéma-

rencontre autour de ces doyens[1] du savoir, une foule d'hommes tellement distingués, qu'il y aurait une extrême témérité à vouloir les apprécier ici. Les humanistes européens admirent également les continuateurs et les émules de Winckelmann, MM. Gerhard et Panofka; les spirituels et savants latinistes, Lachmann et Zumpt; le commentateur des comiques anciens, Meineke; l'interprète du droit romain, Dirksen; M. Emmanuel Bekker, si cher aux philosophes, comme éditeur de Platon, d'Aristote et de Sextus Empiricus; M. Bopp, l'un des pères de la littérature sanscrite; M. Guillaume Schott, l'ingénieux sinologue et un des historiens du bouddhisme. Les antiquités nationales et le moyen âge germanique ne doivent pas moins à Von der Hagen, et surtout à deux illustres frères, MM. Grimm. M. Pertz, l'éditeur des Monuments et des Écrivains de la Germanie, est aussi connu comme un des éditeurs de Leibniz. L'histoire politique, religieuse ou littéraire, tantôt allemande, tantôt étrangère et universelle, a été cultivée, ou l'est encore, par MM. Graff, Hoffmann et Wilken, Charles-Frédéric Eichhorn et Frédéric de Raumer, Néander et Léopold Ranke. M. Henri Ritter, le solide historien de la philosophie, pendant quelques années, fit partie de l'Académie[2]. Cette

tique. C'étaient, en 1847, MM. Grüson, A. de Humboldt, Eytelwein, de Buch, Erman, Lichtenstein, Weiss, Link, Mitscherlich, Karsten, Encke, H. E. Dirksen, Ehrenberg, Crelle, Klug, Kunth, Dirichlet, H. Rose, Müller, G. Rose, Steiner, Jacobi, d'Olfers, Dove, Poggendorff, Magnus, Hagen, Riess.

[1] C'est ce que l'Académie appelle ses *vétérans*. Ideler fut longtemps à leur tête.

[2] Voyez, p. ex., un curieux Mémoire, lu par M. H. Ritter en 1833, sur *les rapports de la philosophie avec la vie scientifique*. M. Zumpt donna aussi plusieurs mémoires excellents sur la philosophie ancienne.

compagnie vient de s'associer M. Trendelenburg, l'habile commentateur d'Aristote, qui a si bien écrit l'histoire des Catégories et si victorieusement combattu la logique de Hegel, et qui traite en même temps si pertinemment les questions d'art et d'esthétique[1]. Elle a aussi agrégé un économiste-statisticien, qui avait beaucoup contribué à faire mieux connaître l'administration civile et toute la vie nationale de la Prusse, M. Dieterici. M. Charles Ritter, le premier géographe de notre époque, qui sait les choses de l'Asie à l'égal de nos orientalistes, et qui, en décrivant notre globe, s'appuye sur la physique autant que sur l'histoire, nous semble un lien splendide entre les deux classes actuelles de l'institution.

[1] Voyez le Mémoire de M. Trendelenburg *sur la dernière différence des systèmes de philosophie* (1847).

Notre tâche s'arrête à l'avénement de Frédéric-Guillaume IV. Les dix années qui se sont écoulées depuis, n'appartiennent pas encore à l'histoire. Ajoutons néanmoins, en terminant, que si l'Académie a su maintenir et accroître, durant ces années agitées, son utile et glorieuse influence; le roi, son Protecteur, n'a cessé de contribuer à cet accroissement. La postérité dira un jour que Guillaume IV a bien mérité des lettres et des arts, en inscrivant son nom parmi leurs bienfaiteurs. La foi religieuse et les opinions politiques de ce monarque devaient rencontrer des adversaires; mais nul d'entre eux ne songe à contester sa sympathie dévouée pour les sciences. L'Académie est l'objet spécial de son estime et de sa sollicitude. De tous les souverains que compte la Prusse, il est le premier qui ait honoré de sa présence les séances de cette compagnie, confirmant plus d'une fois les nobles paroles qu'il lui adressa le 21 juin 1840 : « Le suffrage de l'Académie est d'un grands poids devant l'Europe, *Die Stimme der Akademie hat ein grosses Gewicht für Europa.* » Aucun des rois, ses prédécesseurs, ne s'est montré aussi généreux envers elle, aussi empressé à la seconder dans ses entreprises littéraires et ses missions scientifiques. « C'est lui qui la chargea de la publication des Œuvres complètes et authentiques de Frédéric-le-Grand et mit libéralement à sa disposition tous les fonds nécessaires[1]. » Et ce bel encouragement ouvrit une longue

[1] *Préface* de l'édition de ces *Œuvres*, p. XVIII, par l'historiographe de Brandebourg, M. Preuss.

suite de services précieux, toujours rendus avec bonté et simplicité.

L'Académie reconnaissante devait essuyer de violentes critiques; mais le plus véhément de ses détracteurs n'oserait refuser la suprématie dans l'érudition ou dans la science, l'excellence des talents philosophiques et littéraires en Allemagne, à un corps qui possède MM. Bœckh, de Humboldt, de Savigny, de Schelling. En ce qui touche la philosophie, les plus amères censures ont été démenties par l'évidence des faits. Le spiritualisme, on l'a vu, a été la doctrine dominante de l'Académie; le bon sens et la morale éternelle y sont défendus diversement, mais avec autant de fermeté que de modération. Le mouvement confus et destructif dont nous sommes témoins, ne prouve-t-il pas qu'elle avait raison contre ces inventeurs téméraires, qui tantôt raillaient son *éclectisme,* c'est-à-dire son spiritualisme, son bon sens et sa morale; tantôt lui conseillaient d'embrasser tel système exclusif? ne la venge-t-il pas de l'injustice de ceux-là surtout dont l'ivresse spéculative enfanta tant d'orgies sociales? Que l'Académie continue donc à rester étrangère aux passions des sectes et des écoles, inébranlablement attachée à sa paisible mission et à sa belle devise : *Cognata ad sidera tendit!*

FIN.

TABLEAU ANALYTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LE TOME SECOND.

LIVRE SIXIÈME.

BÉGUELIN, MÉRIAN ET SULZER.

CHAPITRE PREMIER.

BÉGUELIN.

CHAPITRE II.

MÉRIAN.

CHAPITRE II.

EULER ET LAMBERT.

CHAPITRE III.

CASTILLON ET PRÉMONTVAL.

LIVRE HUITIÈME.

CORRESPONDANTS ET LAURÉATS.

CHAPITRE PREMIER.

PIERRE PREVOST.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

KANT.

LIVRE NEUVIÈME.

FRÉDÉRIC-GUILLAUME II.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

LOUIS ANCILLON.

LIVRE DIXIÈME.

FRÉDÉRIC-GUILLAUME III.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

HISTOIRE PHILOSOPHIQUE

DE

L'ACADÉMIE DE PRUSSE

DEPUIS LEIBNIZ JUSQU'À SCHELLING,

PARTICULIÈREMENT SOUS FRÉDÉRIC-LE-GRAND.

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS.

TOME

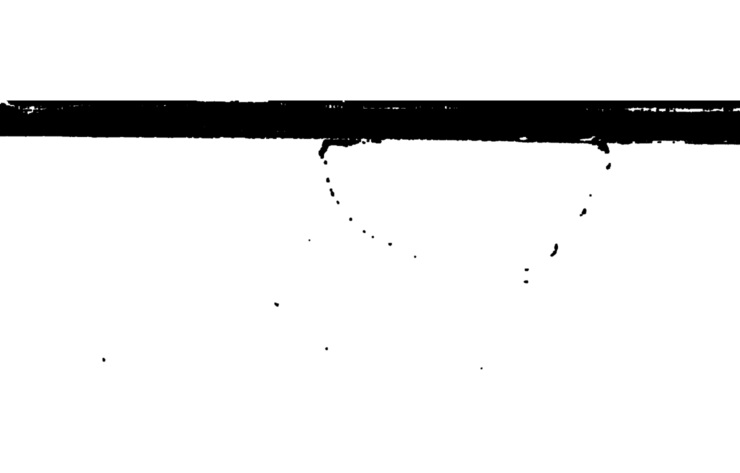
II

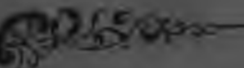
PARIS,

LIBRAIRIE DE MARC DUCLOUX,

RUE TRONCHET, 2.

1851.





OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA GRÈCE, 2 vol. in-12 [illegible]

ESSAIS SUR L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME, 1 vol. in-8° [illegible]

JORDANO BRUNO, 2 vol. in-8°

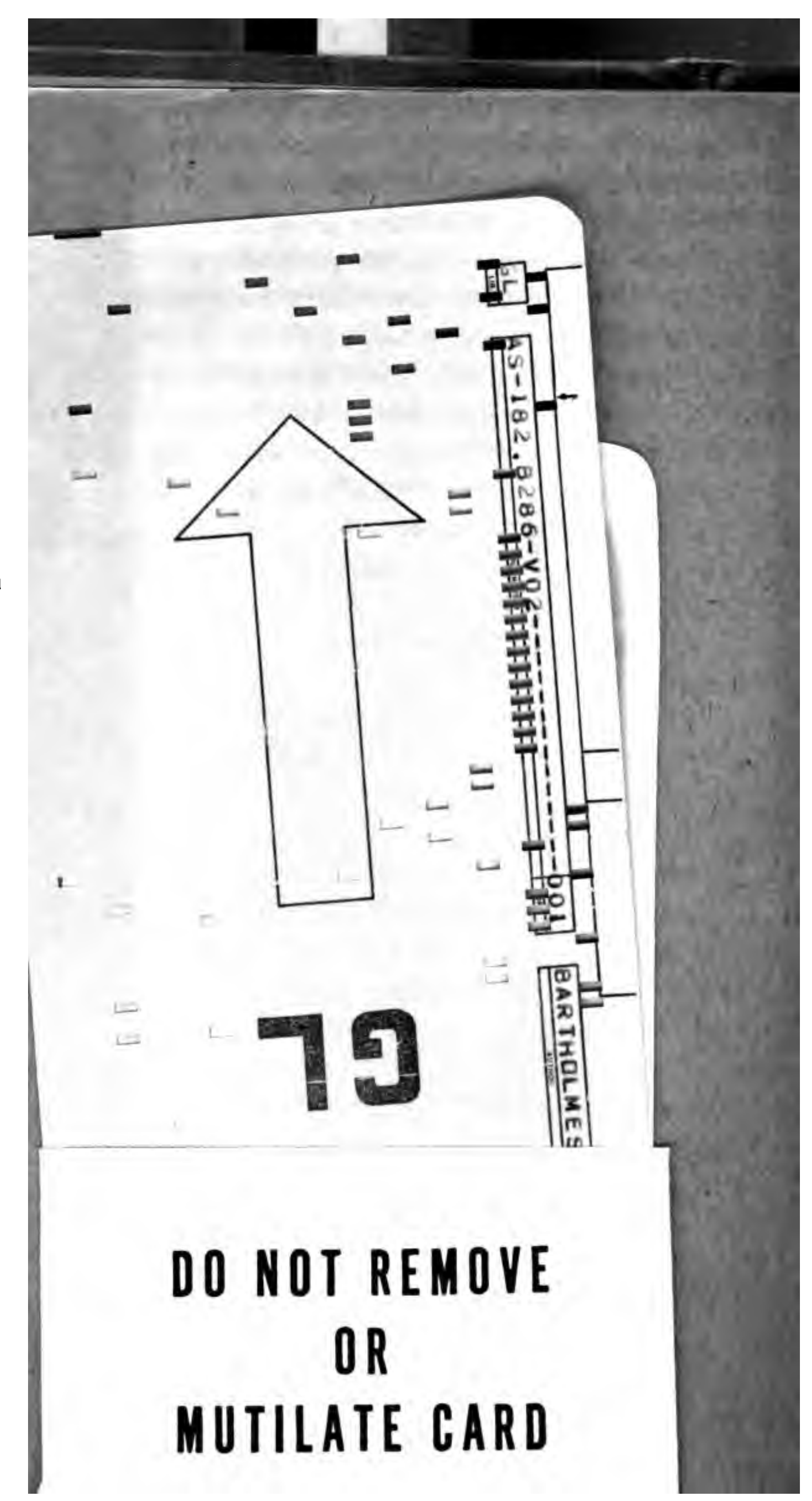
HUET, évêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique, 1 vol. in-8°

DE BERNARDINO TELESIO, 1 vol. in-8°

VIE D'OLYMPIA MORATA, Épisode de la Renaissance et de la Réformation en Italie au seizième siècle, par Jules Bonnet, [illegible] 1 vol. in-8.

PARIS. — IMPRIMERIE DE MARC DUCLOUX ET COMPAGNIE,
rue Saint-Benoît, 7.




AS-182,B286-V02
001
BARTHOLMES
DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD

